BS2595
.4.R61

LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.
Case, Division BS2595
Shelf, Section .4 .R61
Book, No.

Das

Evangelium Marcions

und das

kanonische Evangelium des Lucas.

Eine kritische Untersuchung

von

Dr. Albrecht Ritschl.

Tübingen, 1846.

Osiander'sche Buchhandlung.

Seinem

geliebten Vater

dem

evangelischen Bischof und General-Superintendenten
von Pommern

Herrn D. Ritschl

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Indem ich die nachfolgende Schrift dem theologischen Publikum vorlege, erlaube ich mir Folgendes zu bemerken. Ich habe in derselben nachzuweisen versucht, dass das Evangelium Marcions nicht eine Verstümmlung des Evangeliums des Lucas, sondern der Grundstamm desselben ist. So sehr nun dies Resultat einer der wenigen Ansichten, welche sich auf dem Gebiet der Neutestamentlichen Kritik allgemeiner Anerkennung erfreuen, entgegentritt, und so gewagt mir selbst das Unternehmen erscheint, dagegen eine Hypothese durchzusetzen, welche man schon für antiquirt hält, so mag ich doch nicht auf die Hoffnung verzichten, unbefangene und urtheilsfähige Männer zu überzeugen und für meine Ansicht zu gewinnen. Allerdings kann ich mir

nicht verhehlen, dass von manchen Seiten auch entschiedener Widerspruch dagegen erhoben, und meine Schrift als ein Erzeugniss negativer Kritik verworfen werden wird. Allein dieser Vorwurf passt entweder nicht auf meine Untersuchung, da ich ein sehr positives und für die Auslegung des Lucas folgenreiches Resultat gefunden zu haben glaube, oder jene Kategorie enthält gar keinen Vorwurf, da jede Kritik als solche negativ gegen bisherige Annahmen ist. Insofern aber jener Vorwurf die Anklage des Leichtsinns und der Hypothesensucht in sich schliessen soll, protestire ich auf das Entschiedenste gegen seine Anwendung auf meine Schrift, und jede Seite derselben legt, wie ich meine, dagegen Zeugniss ab.

Ich habe das oben angegebene Resultat zu begründen gesucht durch die Nachweisung, dass die im Evangelium Marcions fehlenden Abschnitte des Lucas durch Mangel an Zusammenhang sich als Interpolationen zu erkennen geben, durch deren Ausscheidung eine Schrift hergestellt wird, welche durch ihren sich ziemlich gleichbleibenden Character theils Gewähr für ihre Glaubwürdigkeit leistet, theils es möglich macht, dieselbe durch Vergleichung mit Matthäus genau zu controliren, während die bisherigen Ausleger, welche die Zusammenhangslosigkeit vieler Stellen des Evangeliums bemerkten,

dasselbe aber für ein ursprüngliches Ganzes hielten, nicht umhin konnten, über den historischen Werth desselben sehr zweifelhaft zu werden. Hier ist nun das Dilemma, entweder erkennt man die Unterscheidung des Grundstamms und der Interpolationen an, wodurch die Glaubwürdigkeit des grössten Theiles des Evangeliums gerettet, zugleich aber zugestanden wird, dass dessen Ueberarbeitung in der jetzigen Gestalt erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts stattgefunden haben kann, oder man hält das Evangelium für das Werk Eines Mannes, dessen Fähigkeit und Glaubwürdigkeit im Ganzen dann aber wegen der grossen Reihe von Widersprüchen und Verstössen gegen den Zusammenhang, die sich in dem Evangelium nicht wegläugnen lassen, das ungünstigste Urtheil verdient. Dieses bitte ich bei der Beurtheilung meiner Untersuchung nicht zu übersehen.

Die Analyse des Evangeliums des Lucas, welche ich im zweiten Buche meiner Schrift versucht, und welcher ich die Frage über Marcions Evangelium untergeordnet habe, wird man hoffentlich nicht für unnöthig erklären, sowohl als Vorarbeit für die Kritik des Lebens Jesu, als auch als Probe für die erste Untersuchung. Denn wenn auch darin Manches nicht neu ist, so verlangte die Unterscheidung der verschiedenen Theile

der Schrift, dass die schon über das Evangelium gemachten Beobachtungen in manchen Punkten verändert würden. Auch desshalb meine ich nichts Ueberflüssiges gethan zu haben, weil in der neusten Arbeit über das Evangelium des Lucas in der anonymen Schrift: „Die Evangelien, ihr Geist und ihre Verfasser," Leipzig 1845, der Gesichtspunkt, unter dem dasselbe zu betrachten ist, ganz verschoben worden ist. Ich sehe meine Arbeit im Ganzen auch als Widerlegung der dort vorgetragenen Ansicht an, obgleich man es mir nicht verdenken wird, dass ich nur beispielsweise im Einzelnen auf dieselbe Rücksicht genommen habe. Die brauchbaren Beobachtungen dagegen, welche sich in jenem Buche finden, habe ich am gehörigen Orte gebührend anerkannt.

Geschrieben am 25. März 1846.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erstes Buch. Das Evangelium des Marcion.

Cap. I. Die Geschichte der Untersuchung über dasselbe . 5
„ II. Die Zeugnisse der Kirchenväter über den Charakter desselben 20
„ III. Die Quellen zur Herstellung desselben . . . 37
„ IV. Das Princip der Beurtheilung desselben . . . 55
„ V. Das Evangelium Marcions verglichen mit dem des Lucas.
A. Varianten und Schreibfehler 69
B. Vorgebliche Veränderungen u. Verstümmlungen 73
C. Vorgebliche Zusätze und die übrigen Abweichungen 119
„ VI. Das Evangelium Marcions und die Evangeliencitate Justins 130
„ VII. Das Apostolikon des Marcion 151

Zweites Buch. Das kanonische Evangelium des Lucas.

Cap. I. Bestimmung der Aufgabe 172
„ II. Die dogmatische Tendenz des Ur-Lucas . . 177
„ III. Die pragmatische Anlage der Evangelienschrift des Ur-Lucas 203
„ IV. Die Reden Jesu im Ur-Lucas 226
„ V. Charakter und Ursprung der Interpolationen . . 276
„ VI. Zeit der Abfassung der verschiedenen Theile des Evangeliums 298

Einleitung.

Seit der Anregung, welche die Erforschung des Lebens Jesu durch Strauss erhalten hat, hat sich das Urtheil der Kritiker in der Annahme von zwei Grundsätzen geeinigt, welche in der weiteren Untersuchung jenes Gegenstandes zu beobachten sind. Der erste ist, dass die Kritik eine rein historische sei, ohne Einmischung dogmatischer Instanzen, der zweite, dass die Evangelien einzeln betrachtet, und ihr Werth als Geschichtsquellen bestimmt werden müsse, ehe man sie als Grundlagen zur Herstellung des wirklichen Thatbestandes gebrauche. So sehr nämlich das bekannte Werk von Strauss den früher herrschenden Ansichten über das Leben Jesu widerspricht, so steht es doch darin mit denselben auf einem Boden, dass die von ihm geübte historische Kritik ebenso mit der dogmatischen behaftet war, wie ehedem die historische Synthesis der Geschichte Jesu mit dem dogmatischen Positivismus Hand in Hand ging, und dass von beiden Seiten in sämmtlichen Evangelien ein gleicher historischer Werth vorausgesetzt wurde. Während man nun aber früher sich geschmeichelt hatte, die Evangelien in eine Harmonie zu bringen, enthüllte Strauss die Schwächen und Mängel dieses Verfahrens, welche auszugleichen, seitdem auch den sorgfältigsten Bemühungen nicht gelungen ist. Desshalb sollte man nicht mehr zögern, die Unmöglichkeit einer vollständigen Harmonie der Evangelien einzugestehen, anstatt durch immer wiederholte Versuche, eine solche herzustellen, die jedoch stets missglücken müssen, die Arbeit unnöthig zu erschweren. Jener Nachweis der Unmöglichkeit einer harmonistischen Behand-

lung der Evangelien ist die unleugbare Frucht der Strauss'schen Kritik. Aber hiemit war auch der Anstoss zur Ausbildung einer tiefer begründeten Ansicht von den Evangelien gegeben. Hatte eine Vergleichung derselben, welche den gleichen Anspruch an historischen Werth machen, zu dem Resultat geführt, dass sie sich gegenseitig ausschlössen, und ihren geschichtlichen Werth gegenseitig aufhöben, so konnte dies nur darin liegen, dass sie nicht blos rein historische Documente sind. Man musste also dazu fortschreiten, jedes von ihnen als schriftstellerisches Erzeugniss zu betrachten. Dies geschah von Bruno Bauer, allerdings in einer Weise, welche die Untersuchung, anstatt dem Ziele näher, vielmehr nur auf Abwege führte. Wenn Strauss sich damit begnügte, die Abweichungen der Evangelien aus einem allmäligen Fortschritt der Mythenbildung zu erklären, d. h. unerklärt zu lassen, so war durch die Zurückführung jener Unterschiede auf die Willkühr der Schriftsteller nichts gebessert, vielmehr noch eine aller historischen Wahrscheinlichkeit widersprechende Anschauung eingemischt worden. Der erste positive Schritt zu einer Untersuchung des Lebens Jesu auf neuen Grundlagen geschah durch Baur's Abhandlung „über Composition und Charakter des Johanneischen Evangeliums." Es gilt nämlich jetzt, die schriftstellerische Eigenthümlichkeit der Evangelien historisch zu bestimmen, und auf diesem Wege ein Gesammturtheil über ihren Werth als Geschichtsquellen zu fällen, welches durch das bisher übliche Abwägen der Wahrscheinlichkeiten im Einzelnen nicht möglich war. Desshalb kann man auch nicht dabei stehen bleiben, den von den Synoptikern verschiedenen Charakter des vierten Evangeliums zu analysiren, sondern auch die Synoptiker fordern wegen ihrer Abweichungen unter einander, die freilich noch zu wenig gewürdigt sind, dieselbe Einzelbehandlung, wie sie das Evangelium Johannis erfahren hat.

Unter diesen ist es namentlich das Evangelium des Lucas, welches eine besondere Aufmerksamkeit verdient. Während der Charakter und die Tendenz des Matthäus klar zu Tage liegt, und nicht leicht mehr verkannt wird, so hat

es noch nicht gelingen wollen, ein festes Urtheil über den Lucas zu gewinnen. Wenn auch der paulinische Geist dieses Evangeliums im Allgemeinen einleuchtet, so enthält es doch manche Elemente, die demselben sich nicht unterordnen lassen; und es fragt sich, ob mit dem Urtheil, dass das Evangelium zwischen Paulinern und Judenchristen vermitteln wolle, eine Erklärung jener Erscheinung gegeben sei. Auch die christologische Seite des Evangeliums ist nicht so einfach, dass sie bis jetzt schon auf einen befriedigenden Ausdruck zurückgeführt sei. Eben so schwierig ist die Frage nach dem Plan des Ganzen, so dass man jetzt fast darauf zu verzichten scheint, einen solchen überhaupt entdecken zu können. Diese Punkte sind nicht nur an sich wichtig genug, um einer wiederholten Untersuchung unterworfen zu werden, sondern sie sind auch darum der Erörterung werth, weil die historische Bedeutung des dritten Evangeliums im Vergleich mit dem ersten davon abhängt, wie es selbst die Person und Geschichte Jesu darstellt. Bisher hat man zur Herstellung der Lehre Jesu geglaubt, den Bericht des Einen Evangelisten beliebig dem des Anderen vorziehen zu dürfen, hat also abwechselnd bald aus Matthäus, bald aus Lucas geschöpft, ohne durch eine Gesammtanschauung Beider dies Verfahren rechtfertigen zu können, wesshalb oft genug anstatt jener ein dogmatisches Vorurtheil den Ausschlag gegeben hat. Dass aber gerade dieses von der Frage ferngehalten werden müsse, wird von den Kritikern aller Partheien anerkannt.

Aber die Aufgabe, welche wir uns stellen, nämlich den Charakter des Lucas-Evangeliums als einzelnen Werkes zu untersuchen, lässt sich nicht so einfach erfüllen, weil sie abhängig ist von der Ansicht, die man von der Verwandtschaft der Synoptiker unter einander hat. Hinsichtlich dieses Punktes ist es aber unmöglich, sich einer der gangbaren Ansichten als Voraussetzung zu bedienen. Unter den Hypothesen über diesen Punkt ist keine, welche man ohne Anstand annehmen könnte, weil sie alle unzureichend sind. Es ist dringend nöthig, dass auch für die Erkenntniss des Ursprunges der Synoptiker neue Stand-

punkte gewonnen werden. Dies Bedürfniss hat in der letzten Zeit die Marcushypothese hervorgerufen, eine Erneuerung der Eichhorn'schen Hypothese vom Urevangelium mit dem Unterschiede, dass man dasselbe innerhalb des Kreises der Synoptiker selbst suchte. Der Versuch, obwohl er mit einem grossen Aufwand von Sorgfalt und Scharfsinn von Wilke unternommen wurde, ist als misslungen zu betrachten, weil die Hypothese, dass die beiden grösseren Evangelien ihren Grund im Marcus hätten, der weiteren Hypothese bedurfte, dass auch der letztere interpolirt sei. Nimmermehr wird man aber das Räthsel lösen, wenn man den Aufschluss nur innerhalb des Kreises der drei kanonischen Synoptiker selbst sucht. Denn wenigstens in Betreff des Matthäus-Evangeliums weist uns die Tradition auf seine Entstehung aus dem apocryphischen Hebräerevangelium, also über den Kreis der kanonischen Synoptiker hinaus. Wenn wir nun zur Erläuterung des Ursprungs des Lucas-Evangeliums in analoger Weise auf das apocryphische Evangelium des Marcion zurückgehen, so geschieht dies allerdings mit dem vollen Bewusstsein von der Schwierigkeit der Aufgabe, einer allgemein verbreiteten Ansicht, wie die ist, dass Marcion den kanonischen Lucas verstümmelt habe, entgegenzutreten. Denn es handelt sich hier nicht nur darum, ein Resultat der biblischen Kritik, welches seit mehr als zwanzig Jahren gesichert zu sein schien, umzustossen, sondern die Ansicht, die wir zu begründen suchen wollen, entbehrt so sehr aller sogenannten historischen Zeugnisse, dass es gewagt erscheinen muss, im Widerspruche mit ihnen, rein durch die Mittel innerer Kritik, eine neue Hypothese auf einem Gebiete einzuführen, welches von solchen schon überfüllt ist. Dessen ungeachtet liegt allein in der Vergleichung beider Evangelienschriften der Schlüssel zur Einsicht in den eigentlichen Charakter der kanonischen Evangelienschrift. Und wenn wir desshalb zunächst eine ausführliche Untersuchung über das Evangelium des Marcion voranschicken, so werden wir gerade immer das Lucas-Evangelium dabei im Auge behalten.

Erstes Buch.

Das Evangelium des Marcion.

Capitel I.

Die Geschichte der Untersuchung über das Evangelium des Marcion.

Die Notiz, welche das christliche Alterthum überliefert hat, dass der Gnostiker Marcion das kanonische Lucas-Evangelium zu seinem Gebrauch verstümmelt habe [1]), hatte sich unangefochten oder unbeachtet erhalten, bis sie endlich von der noch nicht 200 Jahre alten biblischen Kritik in ihren Bereich gezogen wurde. Seitdem hat sie alle nur möglichen Fälle positiver Anerkennung und völliger Verwerfung durchlaufen. Nicht willkührlich und zufällig sind die verschiedenen Stadien ihrer kritischen Betrachtung auf einander gefolgt, sondern indem nach einander alle einzelnen Elemente der Ueberlieferung über diesen Gegenstand an einander gehalten, und unter sich kritisch verglichen worden sind, so dass ein Ueberblick über die Geschichte der Kritik dieses Punktes nicht blos an sich interessant ist, sondern zugleich als Probe dienen kann, ob eine wiederholte Untersuchung des Punktes berechtigt, und ob sie die absolut berechtigte ist.

Der Anfang der kritischen Betrachtung jener Ueberlieferung über Marcions Evangelium ist natürlich der Art,

1) Das Nähere in Cap. II

dass die Kritik selbst noch im Allgemeinen in den Voraussetzungen der Tradition befangen ist, und sich derselben gegenüber noch nicht frei fühlt. Es liegt dies so sehr in den Gesetzen aller Entwicklung, dass der Anfang einer Sache der Sache selbst noch kaum ähnlich ist, dass man sich nicht einmal darauf zu berufen braucht, dass der Gründer der biblischen Kritik als Katholik die absolute Geltung der kirchlichen Tradition voraussetzte. So finden wir denn bei R. Simon [1]) keinen Zweifel an den Angaben des Irenaeus, Tertullian, Epiphanius, dass Marcion das kanonische Lucas-Evangelium nach seinem antinomistischen System verstümmelt habe. Er schenkt vielmehr dem Beweise, welchen Tertullian für das hohe Alter und die Aechtheit des Lucas aus dem einstimmigen Zeugniss der apostolischen Kirchen führt, vollen Glauben. Allein den speciellen Angaben des Kirchenvaters zur Begründung jener Anklage erklärt Simon nicht folgen zu wollen, indem er mit Recht Anstoss daran nimmt, dass Tertullian dem Marcion die Auslassung einiger Matthäischer Verse zum Vorwurf macht, da derselbe doch nur den Lucas gebraucht haben solle. Er vermuthet desshalb, dass Tertullian nur ein nicht ganz genaues Exemplar gehabt habe, und geht lieber zur Betrachtung der Angaben des Epiphanius über, dessen bestimmte Aeusserungen über Auslassungen und Veränderungen, die Marcion vorgenommen hätte, ihm mehr Sicherheit zu versprechen scheinen. Jenes Urtheil über Tertullian, so unbegründet es sich zeigen wird, und der Umstand, dass Simon in manchen Angaben des Epiphanius, worauf derselbe den Vorwurf der Verfälschung gegen Marcion gründet, mit Recht nur Varianten bemerkt, beweist aber, dass die Tradition schon der Kritik weichen muss. Das vollständige Zutrauen zur Tradition findet also auch bei diesem ersten Auftreten der Kritik nicht mehr statt.

Mill [2]) wiederholte, wie R. Simon, das Urtheil der

1) Kritische Historie des Textes des N. T., übersetzt von Cramer, Halle 1776, S. 203—221.

2) Novum Testamentum Graecum. Prolegomena, §§. 306—327. pag 34 sq. Amstelodami 1710.

Kirchenväter über Marcions Verfahren mit dem Evangelium des Lucas. Aber von den Beweisen für die absichtliche Verfälschung des kanonischen Textes schied er nicht nur einzelne Stellen als gleichgültige Schreibfehler aus: sondern er machte auch darauf aufmerksam, dass Epiphanius ein mehr verändertes Exemplar des fraglichen Evangeliums vor Augen gehabt habe, als Tertullian. Andere Abweichungen erklärte er für Glossen, welche von Orthodoxen herrührend in Marcions Text gekommen seien. Endlich aber erkannte er an, dass einige Lesarten Marcions wohl für die ächten des kanonischen Textes zu halten seien, ohne jedoch dieselben namhaft zu machen [1]).

Erst von Semler wurde die ganze herkömmliche Ansicht von Marcions Evangelium in Frage gestellt. Es geschah dies zuerst in den Noten zu der oben angeführten Uebersetzung von R. Simon's kritischer Geschichte des N. T. Er spricht hier die Vermuthung aus, dass Marcions Evangelium und der kanonische Lucas verschiedene Recensionen Einer Schrift gewesen seyen. In jenem hätten solche Stellen gefehlt, die als Anspielungen oder Berufungen auf das N. T. für Heidenchristen keinen Werth gehabt hätten. Er rügt bei Tertullian den Mangel historischer Kenntniss, und die desshalb zum Ersatz gebotenen Deklamationen, wodurch man gegen seine Angaben misstrauisch werden müsse. Die bestimmten Berichte des Epiphanius über Auslassungen in Marcions Evangelium sucht er durch Tertullians Stillschweigen zu verdächtigen. Mit diesen Vermuthungen konnte er allerdings nicht alle Data in Einklang setzen, wie er sich denn wundert, dass der Marcionitischen Textesrecension die Geschichte vom Einzuge in Jerusalem fehlte, obgleich dies doch eine historische Sache sei. Jedoch verfolgte Semler die Frage weiter. In der „Vorrede zu Townsons Abhandlungen über die vier Evangelien", Leipzig 1783, analysirte er die ersten Capitel von Ter-

1) Dieselbe Ansicht wird wiederholt von Mosheim, *de rebus Christianorum ante Const. M. commentarii*, p. 408. Walch, Entwurf der Historie der Ketzereien, Th. I, S. 504. Michaelis, Einleitung in die Schriften des N. B. Th. II. S. 863.

tullians 4tem Buch gegen Marcion, und wies nach, wie Tertullians Beweis für das höhere Alter nicht blos des Lucas, sondern aller vier Evangelien, sich allein auf das vorgeblich übereinstimmende Urtheil der Kirche, und die Behauptung der völligen Uebereinstimmung der Apostel auf einer Verkennnng der Unabhängigkeit und höheren Reife des Paulus vor den übrigen Aposteln beruhe. In Marcion sah er einen reinen Pauliner, und wiederholte die Ansicht, dass das von ihm gebrauchte Evangelium in einem paulinischen Kreise seinen Ursprung haben könnte, woraus die Abwesenheit judaisirender Elemente sich erklären liesse, — ohne aber die genauere Erprobung dieser Meinung zu unternehmen. Wir haben in dieser Abhandlung die interessante Erscheinung, dass Semler mit richtigem Tacte sogleich das vorgebliche Zeugniss der *universa ecclesia* angreift, als das eigentliche Haupthinderniss einer historischen Anschauung. Er geräth aber in der Bekämpfung des Tertullian in einen so leidenschaftlichen Eifer über dessen „hohle Deklamationen und elende Sophistereien", dass man wohl sieht, wie seine Kritik noch der objectiven Haltung ihrem Stoff gegenüber entbehrt: der Aerger des Kritikers über Tertullian zeigt, dass er innerlich selbst noch nicht frei ist von dem Gegensatz, den er bekämpft. In einer späteren Schrift [1]) behauptet Semler noch ohne weiteren Beweiss, dass Marcions Evangelium zu den vielen gehört habe, aus denen später die katholische Kirche die vier canonischen ausgewählt habe. Da es unerwiesen sei, dass Marcion seinen Canon der katholischen Kirche verdanke, so sei auch die behauptete Fälschung des Evangeliums nicht zuverlässig [2]).

1) Neuer Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern. Halle 1786. S. 162 f.

2) Bei Gratz, krit. Unters. über Marcions Evangelium, S. 24. und de Wette, Einleitung ins N. T. S. 105 werden Semlers Prolegomena zur Paraphrasis epistolae ad Galatas, 1779 angeführt. Diese Schrift enthält aber nichts auf die Frage nach M's Evangelium Bezügliches als die beiläufige Bemerkung: *Minime jam extra dubitationem positum est, Marcionem novo errore quodam aut dedito consilio corrupisse Pauli doctrinam aut evangelium istud Lucae.*

Fast zu derselben Zeit mit Semlers ersten Aeusserungen sprach auch Griesbach [1]) sich zweifelhaft gegen die gewöhnliche Ansicht aus. Er erinnerte daran, dass ja Marcion sein Evangelium nicht für das des Lucas ausgegeben hätte, und leugnete die nahe Verwandtschaft beider Evangelienschriften mit einander. Für wahrscheinlicher hielt er es, da ja Marcion auch aus anderen Evangelien manches aufgenommen haben sollte, dass die von ihm benutzte Schrift ein Auszug aus allen Evangelien gewesen sei, den er zum Gebrauch der Heidenchristen verfertigt und desshalb die Beziehungen aufs A. T. ausgelassen hätte. Diese Ansicht, welche ebenso wenig wie die Semler'sche sich auf eine genaue Kenntniss der Reste jenes Evangeliums gründete, stand in der Mitte zwischen der orthodoxen und Semler'schen Ansicht. Mit jener theilte sie die Annahme des hohen Alters der canonischen Evangelien, ohne aber ihnen auch den canonischen unantastbaren Character zu vindiciren, der in den Augen der Kirchenväter nothwendig mit ihrem apostolischen Ursprung gegeben war. In dieser Hinsicht richtete er sich nach Semler, welcher den Anfang der canonischen Geltung der Evangelien tief ins 2te Jahrhundert herabsetzte, aber auch zugleich das hohe Alter derselben bezweifelte. Griesbach hat in dieser vermittelnden Ansicht keinen Nachfolger gehabt.

Dagegen regten Semler's Andeutungen zu weiteren Untersuchungen an. Zunächst machte Löffler [2]) darauf aufmerksam, dass nicht nur Marcion sein Evangelium nicht für das des Lucas ausgegeben, sondern Tertullian selbst nur die Vermuthung der Identität beider ausgesprochen hätte [3]). Die vorgebliche Aehnlichkeit beider, woraus die Einheit des Verfassers folgen sollte, suchte er durch

1) In den *Curae in historiam textus epistolarum Pauli*, sect. III. vom Jahre 1779, in *Opuscula academica*, Tom II. p 124 sq.

2) *Marcionem Pauli epistolas et Lucae evangelium adulterasse dubitatur.* 1788. in *Velthusen, Kuinoel et Ruperti commentationes theologicae. Lipsiae* 1794 Tom. I, pag. 180–218.

3) Er berief sich auf Tert. c. Marc. IV, 2: *Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet.*

die Erinnerung an die Aehnlichkeit der Synoptiker unter einander zu verdächtigen, und wenn Epiphanius so viele Punkte der Uebereinstimmung zwischen beiden angäbe, so meinte er, dass hieraus nichts gegen die wesentliche Verschiedenheit folge, da jener die meisten Discrepanzen verschweige. Den Resten von Marcions Evangelium, die bei Tertullian aufbewahrt sind, schenkte er eben so wenig Aufmerksamkeit als R. Simon und die übrigen Kritiker vor ihm. Den Grund des bekannten Vorwurfs gegen Marcion fand er darin, dass die Kirchenväter zu fest von der Ursprünglichkeit der kanonischen Evangelien überzeugt gewesen seien, als dass sie die Unabhängigkeit einer anderen Evangelienschrift hätten anerkennen können. Dass aber darum ihre Annahme einer Verfälschung des Lucas durch Marcion noch nicht gesichert sei, erwies er dadurch, dass eine tendenziöse Ausmerzung der dem Marcion widerstrebenden Stellen nicht alle Abweichungen zwischen den beiden Evangelien erkläre, denn er müsse Stellen gestrichen haben, welche ganz zu seiner Ansicht passten, und Zusätze gemacht haben, welche ihn verdammten. Eine positive Ansicht suchte Löffler nicht zu begründen, er erklärte sich kurz mit Semlers Hypothese einverstanden: und wenn wir auch eine genaue Begründung seiner Einwürfe gegen die gewöhnliche Ansicht vermissen, so ist anzuerkennen, dass die zuletzt angeführte Bemerkung für die Erprobung der gewöhnlichen Hypothese von äusserster Wichtigkeit ist.

Corrodi [1]) gründete hauptsächlich auf dieses Argument seine Einwendungen gegen die gewöhnliche Ansicht von Marcions Evangelium, indem er erinnert, dass wenn Marcion die ihm widersprechenden Stellen aus dem Lucas entfernt hätte, er nicht so viel zu seiner Widerlegung taugliches werde stehen gelassen haben, als doch gerade Tertullian und Epiphanius vorfinden und benutzen. Vielmehr seien ihm gewiss alle kanonischen Evangelien fremd gewesen,

1) Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons. Halle 1792. Thl. 2, S. 158 ff. 169. C. erklärt, Löfflers Abhandlung nicht zu kennen.

sonst würde wohl (was auch schon Griesbach hervorgehoben hatte) das Johanneische seiner Ansicht weit mehr entsprochen haben, und er würde dies in seinen Canon aufgenommen haben. Es sei desshalb wahrscheinlich, dass sein Evangelium ein im Gebrauch der Heidenchristen befindliches gewesen sei, das dem canonischen Lucas zu Grunde liege, der ausserdem noch eine Reihe judaisirender Stücke enthielte. In Beziehung auf die speciellen Angaben über das Evangelium Marcions schenkte auch Corrodi dem Epiphanius vor Tertullian den Vorzug, und beurtheilt diesen insofern falsch, als er bei ihm dieselbe Methode in seinen Excerpten, wie bei Epiphanius, voraussetzt. Wenn also dieser einen Widerspruch in der Lesart zwischen Marcions und seinem Text angibt, den auch Tertullians Anführungen enthalten, ohne dass er jedoch eine Bemerkung darüber macht, so nimmt C. an, dass Tertullian mit Marcion gegen Epiphanius übereinstimme.

Jene schon von Löffler und Corrodi gemachte Beobachtung, dass Marcion als Fälscher des Lucas sehr inconsequent verfahren sein müsste, war es, welche auch J. E. C. Schmidt [1]) veranlasste, von der gewöhnlichen Ansicht abzugehen. Dagegen empfahl sich ihm die Annahme, dass Marcions Evangelium vielmehr der ächte Lucas sei, der durch eine Ueberarbeitung aus dem hebräischen Urevangelium entstanden wäre. Erst durch weitere Zusätze sei hieraus der canonische Lucas hervorgegangen, dessen schwankenden Character auch noch zu Tertullians Zeit Schmidt daraus erkennen wollte, dass T. in Marcions Evangelium unter andern einige Stellen vermisste, welche wir nur im Matthäus fänden, die aber T. in seinem kanonischen Lucas gelesen haben müsste. Weil aber nach seiner Voraussetzung das Urevangelium, und demnach auch der ächte Lucas jedenfalls die Tauf- und Versuchungsgeschichte enthalten haben müsste, so erklärte er deren Fehlen bei Marcion aus einer zufälligen Unvollständigkeit seines Exem-

1) Ueber das ächte Evangelium des Lucas, eine Vermuthung. In Henke's Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte. V, 3. 1796. S. 468 ff. 482 f. 507 f.

plars. Dies alles sprach Schmidt nur als Vermuthung aus, ohne eine genauere Probe der zwischen Marcion und dem canonischen Lucas streitigen Stellen vorzunehmen. Dass Schmidt später seine Ansicht, dass Lucas der eigentliche Verfasser der von Marcion gebrauchten Schrift sei, aufgab [1]), und sich auf die unbestimmtere Behauptung zurückzog, sein Evangelium sei vom canonischen Lucas unabhängig, ändert nichts wesentliches.

Eichhorn [2]) fasste die einzeln vorgetragenen Einwürfe der rationalistischen Kritik gegen die gewöhnliche Ansicht über Marcions Evangelium zusammen. Er berief sich, wie Löffler, auf die oben angeführte Stelle Tertullians, dass derselbe den bekannten Vorwurf gegen Marcion nur als Vermuthung ausspreche; er machte wiederholentlich darauf aufmerksam, dass doch Marcion seinen Zweck sehr inconsequent betrieben haben müsse, da er nicht nur so vieles Jüdische stehen gelassen hätte, sondern sogar der einzige Zusatz, der ihm zum Vorwurf gemacht würde, eine Anspielung aufs A. T. enthielte, und er ausserdem manches Antijüdische getilgt haben müsse. Er erklärt, dass die Bekanntschaft Marcions mit den 4 canonischen Evangelien nicht nachgewiesen wäre, und dass unter dieser Voraussetzung das Johanneische Evangelium seiner Ansicht viel besser gedient haben würde. Die Bekanntschaft und Verfälschung des Lucas sei auch darum unwahrscheinlich, da sein Evangelium keinen Namen eines Verfassers trug. Nach allem diesem stehe die Vermuthung viel näher, dass dasselbe eine der Quellenschriften des Lucas sei. Zur Herstellung des Marcionitischen Textes hält auch Eichhorn wie alle seine Vorgänger die Angaben Tertullians für unbrauchbar, und spricht sogar die Vermuthung aus, dass derselbe nicht einmal Marcions Text vor Augen gehabt habe. Er hält sich desshalb nur an Epiphanius, und zwar

1) In seiner Kirchengeschichte, Th. 1, S. 263 ff. 398. Vergl. seine Einleitung ins N. T., Th. I. S. 126 f. und in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. II, 3, S. 365 f. II, 4, S. 563 f.

2) Einleitung in das Neue Testament, Th. 1. S. 40 – 78 Leipzig 1804.

so genau, dass er dessen Citate, woran derselbe seine Widerlegung Marcions knüpft, für den wörtlichen Text des Marcionitischen Evangeliums hält. Da nun jene Citate fast durchweg kürzer und zusammengezogener sind im Vergleich mit den Worten des canonischen Lucas, so glaubte Eichhorn in diesen Spuren der Unvollkommenheit der Darstellung einen um so gewisseren Beweis der Ursprünglichkeit erblicken zu dürfen.

Mit diesem Resultat der rationalistischen Kritik, dass Marcions Evangelium nicht vom canonischen Lucas abhängig gewesen sei, stimmen ferner Bolten (der Bericht des Lucas von Jesu dem Messia. Vorbericht, S. 29 f. 1796), Bertholdt (Einleitung in die Schriften des A. und N. T., Th. 3 S. 1294 ff., 1813) und Gieseler (Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien S. 24 ff., 1818) überein. Die Differenz, die zwischen allen diesen Kritikern obwaltet, ob die Schrift nur positiv für eine andere Recension des canonischen Lucas, oder für eine Quellenschrift zu halten sei, ist ziemlich unwesentlich. Jenes gemeinsame Resultat war aber weniger auf specielle Untersuchungen der Reste des Evangeliums, als auf die Zurückweisung der kirchlichen Tradition und die Reflexion gegründet, dass die gewöhnliche Annahme zur Erklärung des Thatbestandes nicht zureichend sei. Nur Schmidt hatte den Versuch gemacht, die Ursprünglichkeit der kürzeren Evangelienschrift durch Vergleichung ihres Inhalts mit dem sogenannten hebräischen Urevangelium festzustellen, ohne aber diese Sache gründlich durchzuführen. Und die Kritik der traditionellen Ansicht bei Tertullian war nur von Semler in umfassenderer Weise unternommen worden, die Uebrigen hatten sich begnügt, einzelne auffallende Sätze Tertullians in Anspruch zu nehmen, ohne, wie es nöthig war, den ganzen in Betracht kommenden Abschnitt desselben genauer zu untersuchen. Ein Hauptmangel aller dieser Versuche, über Marcions Evangelium Klarheit zu bekommen, lag aber in der ungenügenden Bekanntschaft der Kritiker mit Marcions System, indem sie ihn nur für einen Pauliner hielten, und desshalb den

Gesichtspunkt bei der ihm Schuld gegebenen Verfälschung des Lucas nicht genau zu fassen vermochten. So war es denn natürlich, dass die alte traditionelle Ansicht sich gegen die Kritik und zwar mit einem gewissen Rechte wieder herzustellen suchte.

Schon Storr [1]) hatte sich von Semler und Griesbach nicht bewegen lassen, von der durch die Tradition sanctionirten Ansicht abzugehen, und wenn er auch sich auf eine genauere Widerlegung der Ansichten dieser Männer nicht einliess, so sind doch die Gründe, auf die er sich ihnen gegenüber stützte, von unverkennbarer Wichtigkeit. Er führt nämlich an, dass die offenbare Verstümmelung der Paulinischen Briefe nicht anders erwarten liesse, als dass auch das Evangelium von Marcion gefälscht sei, und nimmt mit Recht an dem auffallenden Anfang des Evangeliums des Marcion [2]) Anstoss. Storr ist der einzige Theolog im vorigen Jahrhundert, der gegen die neue Ansicht Widerspruch erhob.

Nach ihm trat zuerst wieder Arneth [3]) mit der Ansicht von der durch Marcion begangenen Verfälschung hervor, doch mit dem Bewusstsein, die Einwendungen der Kritik nicht sämmtlich widerlegen zu können. Allein er hat das Verdienst, zuerst auf die Brauchbarkeit der speciellen Angaben Tertullians für die Herstellung des Marcionitischen Textes aufmerksam gemacht zu haben.

Der alten Ansicht traten ferner bei Schütz [4]), Hug [5])

1) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen 1786. S. 254 f.

2) Bei Tertullian adv. Marc. IV, 7: *Anno XV. principatus Tiberiani deus descendit in civitatem Galilaeae Capharnaum.* Vgl. Luc. 3, 1. mit 4, 31.

3) Ueber die Bekanntschaft Marcions mit unserm Canon und insbesondere von dem Evangelium desselben. Linz 1809. (Ueber diese Schrift kann ich nur nach den Angaben von Gratz und Hahn berichten.)

4) *Dissertatio critica de evangeliis quae ante evangelia canonica in usu ecclesiae christianae fuisse dicuntur.* Regiom. 1812.

5) In der Einleitung in die Schriften des N. T. Th. I. 3. Aufl. 1826.

und Neander [1]), von denen die beiden letzteren sich nicht in eine umfassende Behandlung der Frage einliessen. Die Arbeit des ersteren ist mir nicht bekannt. Die Schrift von Gratz [2]) ist sehr oberflächlich und ungenügend. Ueber den Werth der kirchlichen Tradition über Marcions Evangelium verliert er kein Wort; von Tertullian meint er, dass er den Marcion nicht aus dessen Evangelium, sondern aus dem kanonischen Lucas widerlege, verkennt desshalb den Werth der Evangeliencitate im vierten Buch gegen Marcion, und hält sich einseitig an Epiphanius Bericht. Gegen Eichhorn wendet er mit Recht ein, dass wir in den Scholien bei Epiphanius nicht die eigenen Worte des Marcionitischen Textes haben. Wenn er nun auch im Allgemeinen der gewöhnlichen Ansicht beitrat, und dem Hauptargument der Rationalisten dagegen dadurch zu entgehen suchte, dass er bemerkte, wenn Marcion nicht durchaus consequent gestrichen hätte, so hätte er sich übrigens mit gezwungenen Erklärungen geholfen, — so wich er doch darin ab, dass er mehrere Stellen, die der kanonische Lucas vor dem Marcionitischen Texte voraus hat, als spätere Interpolationen characterisirte, und über einige andere Stellen sein Urtheil suspendirte. Dass er übrigens nicht einsah, von welchem Gewicht die Frage nach Marcions Evangelium für die ganze Geschichte des Kanons und der Kirche sei, geht daraus hervor, dass er zur Entschuldigung Marcions und um damit die Gegner mit seiner Ansicht zu befreunden, die übrigens richtige Bemerkung machte, dass ja solche Verstümmelungen von Schriften bei Katholikern und Häretikern des 2ten Jahrhunderts üblich gewesen seien.

Es folgte die gründliche und umfassende Schrift von Hahn [3]), deren Verdienst es ist, auf eine vollständig ge-

1) In der Genetischen Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme. 1818. S. 311 f.

2) Kritische Untersuchungen über Marcions Evangelium. Tübingen 1818.

3) Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt. Königsberg 1823.

nügende Art die Data zur Herstellung des Marcionitischen Textes zusammengestellt zu haben, und welche den sporadischen Textvergleichungen und Zweifeln der kritischen Schule gegenüber, die kirchliche Tradition durch den speciell durchgeführten Nachweis der tendenzmässigen Verstümmelung des Lucas, und diesen Nachweis wiederum durch die Unterbreitung jener Zeugnisse begründete. Manche Punkte hat Hahn abschliessend erörtert und jede folgende Bearbeitung der vorliegenden Frage wird darin nur seine Resultate zu adoptiren brauchen. Eine specielle Darleguug seiner Gründe gegen Eichhorns Hypothese wird aber hier übergangen werden können, da wir auf alle einzelnen Punkte im Verlauf der Untersuchung zurückkommen werden. Nur so viel sei bemerkt, dass auch Hahn, wie Gratz, das von der nothwendigen Inconsequenz Marcions hergenommene Argument der Rationalisten gegen die Wahrscheinlichkeit einer von ihm vorgenommenen Ausmerzung von Stellen, dadurch zurückweist, dass er darauf aufmerksam macht, wie Marcion jenes Verfahren durch eine gezwungene Interpretation der stehen gebliebenen Stellen ergänzte. (S. 263.)

Zu denselben Resultaten, wie Hahn, war zu derselben Zeit auch Olshausen [1]) gekommen, dessen Untersuchung, wenn sie auch Nichts gibt, was nicht auch in Hahns Schrift zu finden sei, durch eine gelungene und abgerundete Darstellung sich sehr empfiehlt.

Beide Untersuchungen zeichnen sich vor denen der rationalistischen Schule über denselben Punkt dadurch aus, dass sie auf alle Reste des Marcionitischen Evangeliums bei Tertullian wie bei Epiphanius sich einlassen. In ihnen ist erst der rechte Gesichtspunkt für die Beurtheilung des Werths beider Relationen aufgestellt, und durch das genaue Zurückgehen sowohl auf die kirchliche Tradition, als auf die speciellen Angaben über die Gestalt des fraglichen Evangeliums eine direkte Probe für die Resultate gegeben.

1) In seiner Schrift: Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien. Königsberg 1823. S. 107 — 215.

Hieraus ist es zu erklären, dass seitdem die Ansicht von der Verstümmelung des Lucas durch Marcion auf längere Zeit fast allgemeines theologisches Vorurtheil geworden und der Widerspruch der Kritik ganz verstummt ist. Jener Annahme Hahns haben sich unter Anderen auch Credner [1]), De Wette [2]) und Gieseler [3]) angeschlossen.

Eine völlig abweichende Ansicht, welche ähnlich, wie die Griesbach'sche zwischen den beiden Hauptansichten steht, ist von Paulus [4]) vorgetragen worden. Um nämlich der einen Parthei zuzugestehen, dass Marcion den Lucas gehabt habe, und um doch mit der andern den Vorwurf der Verstümmelung von ihm abzuwehren, nimmt Paulus an, dass in den Berichten des Tertullian gar nicht von einem besondern Evangelium die Rede sei, sondern nur von den Antithesen Marcions, in welche Abschnitte aus dem Lucas eingerückt gewesen seien, an welchen jener den von ihm behaupteten Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums nachgewiesen hätte. Wenn er also nur die für seinen dogmatischen Zweck brauchbaren Abschnitte vorgeführt hätte, so fiele der Anspruch, das ganze Evangelium des Lucas bei ihm zu finden, von selbst weg. Diese Ansicht hat schon Hahn vollständig befriedigend widerlegt [5]), dessen Gründe ich kurz wiederholen will, da sich später keine Gelegenheit darbieten wird, auf jene Ansicht von Paulus zurückzukommen. Tertullian nämlich unterscheidet aufs Bestimmteste das dogmatische Werk Marcions, die Antithesen, von dem Evangelium, welches jener gebrauchte. Jene bekämpft er schon in den drei ersten Büchern gegen Marcion [6]).

1) Beitr. zur Einl. ins N. T. 1. Th. S. 43. 1832.

2) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung ins N. T. 4. Aufl. 1842. S. 104 ff.

3) Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1. Th. 3. Aufl. 1831. S. 161. Auch in der neuesten Aufl. von 1844.

4) Theologisch-exegetisches Conversatorium. Lieferung 1. S. 115 ff. 1822. (Der Aufsatz selbst ist vom J. 1813.)

5) a. a. O. S. 114 ff.

6) Liber I, 19: *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis nec poterunt negare discipuli ejus, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indican-*

Im 4ten Buch wendet er sich dann zu dem Evangelium, um auch aus diesem seinen Gegner zu widerlegen [1]). Dass es sich bei Tertullian wirklich um ein Evangelium und nicht um eine auf einzelne Abschnitte gegründete „exegetische Polemik“ handelte, beweist auch die ganze folgende Deduction des Kirchenvaters, der die von Marcion gebrauchte namenlose Schrift mit den apostolische Namen tragenden kanonischen Evangelien vergleicht [2]). Die Antithesen bildeten nur eine Zugabe zu dem Evangelium [3]). So wahrscheinlich es nun ist, dass ausser dem eigentlichen Antithesenwerk auch das Marcionitische Evangelium an gewissen Stellen mit antithetischen Bemerkungen versehen war (worauf wir unten genauer zurückkommen werden), so waren diese doch nicht die Hauptsache, und eigentlich hat auch Paulus aus allen Beweisstellen, die er anführt, nichts anderes entwickeln können, als dass die Antithesen dem Text beigegeben seien. Vollends passt aber Paulus Hypothese nicht zu den Aeusserungen des Epiphanius, der bestimmt eine Evangelienschrift vor sich hatte, welche er für eine Verstümmelung des kanonischen Lucas hielt, und von der er die eignen Schriften Marcions ausdrücklich unterscheidet [4]).

tur in hanc haeresin. Nam hae sunt Antitheses Marcionis id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum. Cf. l. II, 29.

1) L. IV, 2: *Habes nunc ad Antitheses expeditam a nobis responsionem. Transeo nunc ad evangelii — demonstrationem.*

2) *Constituimus, evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere. — Contra Marcion evangelio suo nullum adscribit auctorem.* l. c.

3) L. IV, 1: *Ut fidem instrueret dotem quandam commentatus est illi (evangelio) opus ex contrarietatum oppositionibus, Antitheses cognominatum*

4) Haer. XLII. p. 309 D. ed. Petav. Paris 1622: *Μόνῳ δὲ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ· ἔχει δὲ καὶ ἐπιστολὰς παρ' αὐτῷ τοῦ ἁγίου Παύλου δέκα, αἷς μόναις κέχρηται. — Ταύταις δὲ ταῖς δυσὶ βίβλοις κέχρηται, ἄλλα δὲ συντάγματα ἀφ' ἑαυτοῦ συνέταξε τοῖς ἀφ' ἑαυτοῦ πλανωμένοις.*

Diese Hypothese war also nicht geeignet, der wieder emporkommenden traditionellen Ansicht mit Erfolg entgegen zu treten. Jedoch ist neuerdings die Semler-Eichhorn'sche Ansicht der von De Wette und Hahn vertretenen wiederum entgegengesetzt worden von Schwegler [1]). Schwegler gründet seinen Widerspruch hauptsächlich auf zwei Argumente, von denen das erste schon von Semler vorgetragen, von Hahn und Olshausen aber gänzlich ignorirt ist, dass nämlich der Beweis Tertullians für die Ursprünglichkeit des kanonischen Lucas kein historischer und desshalb nicht glaubwürdig sei. Das andere Argument ist neu, und lässt uns einen Blick in den regelmässigen Fortschritt der Untersuchung thun, welche allmählig alle möglichen Fälle der Erklärung ergreift und danach unter sich widersprechende oder übereinstimmende Resultate hervorbringt. Ich habe oben mehrere Male auf das Hauptargument der Rationalisten gegen die traditionelle Annahme aufmerksam gemacht; dass nämlich Marcion sehr inconsequent in der Verstümmelung des Lucas verfahren sein müsste, da er so viele ihm widersprechende Stellen gelassen hätte. Dieses Argument hatten Hug, Gratz, Hahn, Olshausen und De Wette mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass Marcion diese zurückgebliebenen Stellen durch gezwungene Erklärungen seiner Ansicht unterworfen hätte. Diesen letztern Umstand wendet Schwegler aber wiederum gegen die Verstümmelungshypothese ein. Er bemerkt, dass wenn Marcion sich bei den seinem Systeme widersprechenden Stellen mit gewaltsamer Exegese half, so brauchte er nicht noch ein anderes Mittel anzuwenden, um das Evangelium für sich unschädlich zu machen. Es leuchtet hienach ein, dass der neueste Kritiker nicht bloss den Standpunkt der älteren Semler-Eichhorn'schen Schule einnimmt, welche auf die gewaltsamen Erklärungen Marcions gar keine Rücksicht genommen hatte, sondern dass durch ihn die Untersuchung eine neue Phase erreicht

1) Zuerst in den Theologischen Jahrbüchern II, 3. S. 575—590. (Jahrgang 1843.) Wiederholt in seinem Nachapostolischen Zeitalter. Band 1. S. 260 ff. 1846.

hat. Uebrigens ist er selbst nicht der Meinung, die Eichhorn'sche Ansicht von Marcions Evangelium auf erschöpfende Art wieder begründet zu haben. Er hegt vielmehr Zweifel, ob unsere Quellen eine abschliessende Untersuchung möglich machten, indem er an die Schwierigkeit erinnert, die Reste bei Tertullian und bei Epiphanius in Harmonie zu bringen, da das Exemplar des letzteren schon mehr Veränderungen aufwiese, als das, welches dem Tertullian vorlag. Wenn desshalb die Absicht Schwegler's nur die war, die Eichhorn'sche Hypothese wiederum probabel zu machen, so sind die von ihm angeführten Argumente von der höchsten Wichtigkeit. Zur völligen Widerlegung der Hahn'schen Hypothese ist es aber nicht zureichend, im Allgemeinen und Speciellen darauf hinzuweisen, dass Marcion analoge Stellen mit denen, die er gestrichen haben soll, behalten und nur gewaltsam erklärt habe, denn es werden sich nicht für alle Fälle solche Analogieen finden, sondern es ist nöthig, die Abschnitte, welche das Lucasevangelium vor dem Marcionitischen voraus hat, genauer zu untersuchen, obgleich hiebei nicht, wie Schwegler meint, der von der Apostelgeschichte hergenommene Unterschied petrinischen und paulinischen Interesses die höchste Entscheidung über die Ursprünglichkeit der Stücke wird führen können. Zu einer solchen Vergleichung beider Evangelien werden wir aber erst berechtigt sein, wenn die Zweifel an dem Werth der kirchlichen Tradition sich als gegründet zeigen werden [1]).

Capitel II.

Die Zeugnisse der Kirchenväter über den Charakter von Marcions Evangelium.

Der erste Zeuge, durch den wir Kenntniss von den in Marcions Gebrauch befindlichen heiligen Schriften erhalten,

1) In einem näheren Verhältniss zur Literatur über M's Evangelium steht noch *Prolegomenorum ad quaestionem de evangelio apostoloque Marcionis denuo instituendam* capp. I—III. *auctore*

ist Irenaeus [1]). Er spricht die bestimmte Anklage, dass jener das Evangelium des Lucas verstümmelt habe, in folgenden Stellen seiner Schrift *adversus haereses* aus, lib. I, 29: *Id quod est secundum Lucam evangelium circumcidens, et omnia quae sunt de generatione domini conscripta auferens, et de doctrina sermonum domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem hujus universitatis suum patrem confitens dominus conscriptus est, semetipsum esse veraciorem, quam sunt hi, qui evangelium tradiderunt, Apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium* (d. h. die vier Evangelien) *sed particulam evangelii tradens suis.* lib. III, 11: *Marcion id, quod est secundum Lucam (evangelium) circumcidens, ex his, quae adhuc servantur penes eum, blasphemus in solum exsistentem deum ostenditur. — Marcion totum rejiciens evangelium, imo vero se ipsum abscindens ab evangelio, partem gloriatur se habere evangelii.* lib. III, 12: *Et apostolos quidem adhuc, quae sunt Judaeorum, sentientes annunciasse evangelium, se (Marcionem) autem cum suis sinceriores et prudentiores apostolis esse. Unde et Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes haec sola legitima esse dicunt quae ipsi minoraverunt.* Eine andere Stelle im lib. I, 29 bezieht sich ebenfalls offenbar auf Marcion: — *solus manifeste ausus est circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtrectare deum.*

Diese Anklage ist auch bei Tertullian (in der Schrift *adversus Marcionem* lib. IV. V.) so fest angenommen und

Rhode. Vratislav. 1834. Die Schrift enthält aber nur die Notizen über M's Leben und Schriften und eine Untersuchung über die Berichte der Väter über ihn. An die Untersuchung des Ev. selbst ist der Vf. noch nicht gegangen. Doch verräth jene Schrift Zweifel an der gewöhnlichen Annahme.

1) So sehr sich Hahn (a. a. O. S. 9 f.) bemüht, in den Aeusserungen Justins über Marcion eine Anspielung auf die bekannte Anklage gegen jenen zu entdecken, so hat er doch selbst darauf verzichtet, in als Zeugen ihn dieser Sache aufzuführen.

vorausgesetzt, dass er sich fast nie die Mühe nimmt, sie bestimmt auszusprechen. Es kann aber gar kein Zweifel stattfinden, dass sie der Erörterung zum Grunde liegt, in welcher Tertullian die Zuverlässigkeit des Marcionitischen Evangeliums dadurch zu widerlegen sucht, dass er das höhere Alter des kanonischen Lucas behauptet (lib. IV, 2—5). Was hätte dieser Beweis gefruchtet, wozu hätte er den Grundsatz aufgestellt: *In quantum falsum corruptio est veri, in tantum praecedat necesse est veritas falsum,* (Cap. 4.) — wenn es sich nicht im vorliegenden Fall um eine Verfälschung gehandelt hätte? Es ist also nur ein oberflächliches Verständniss der ganzen Argumentation Tertullians: wenn Löffler und Eichhorn, wie oben bemerkt wurde, die Worte Tertullians: *ex his commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet,* (Cap. 2.) so verstanden, als wenn er die Anklage der Verstümmelung des Lucas nur als Muthmassung ausspräche. Der ganze Zusammenhang, aus dem sie den Satz herausgerissen haben, widerlegt sie. Ich nehme aber Anstand den ganzen Abschnitt aus Tertullian hier abzuschreiben, da ich später zu ihm zurückkehren werde. Jedenfalls enthält eine andere Aeusserung Tertullians jene Anklage mit der grössten Bestimmtheit: — *epistolas Pauli proinde mutilatas etiam de numero, forma jam haeretici evangelii praejudicasse debebit* (l. V. 1. fin.). Und hienach muss man vorläufig auch jene Stelle verstehen, in welcher das *videtur* auch nicht nothwendig als Ausdruck der Unsicherheit, sondern sehr wohl als Ausdruck der grössten Gewissheit anzusehen ist [1]).

Auch Epiphanius, welcher aus eigner Anschauung das von Marcion gebrauchte Evangelium kannte, spricht sich übereinstimmend mit den beiden Vorigen aus (Haeresis 42, pag. 309 C. D. ed. Petav.): οὗτος γὰρ ἔχει εὐαγγέλιον

1) Hahn (a. a. O. S. 19) führt als Beispiel folgende Stelle aus Tert. l. II, 22 an: *Sic et Cherubim et Seraphim aurea — longe diversas habendo causas ab idololatriae conditione, ob quam similitudo prohibetur; non videntur similitudinem prohibitarum legi refragari.* (Tom I, pag. 102. ed. Semler.)

μόνον τὸ κατὰ Λουκᾶν περικεκομμένον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς διὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος σύλληψιν καὶ τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν. οὐ μόνον δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπέτεμεν, — ἀλλὰ καὶ τέλους καὶ τῶν μέσων πολλὰ περιέκοψε τῶν τῆς ἀληθείας λόγων· ἀλλὰ καὶ παρὰ τὰ γεγραμμένα προστέθεικε. μόνῳ δὲ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ. Diese Erklärung ist nicht die einzige ihrer Art bei Epiphanius, die übrigen aber, so häufig sie sind, wiederholen nur alle Notizen dieser einen.

Von diesem Urtheil weicht keiner der Kirchenväter ab, sie wiederholen es um so entschiedener, je weniger es wahrscheinlich ist, dass sie das Evangelium Marcions unmittelbar selbst kennen gelernt haben. So Origenes, Ephraem Syrus, Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret, deren Zeugnisse von Hahn a. a. O. S. 25—43 zusammengestellt sind.

So schwer nun allerdings diese sich nirgends einander widersprechenden Zeugnisse der Väter in die Wagschale der von Hahn hauptsächlich vertretenen Ansicht fallen, zumal da Irenaeus noch in Marcion's Zeitalter hinaufreicht, und es nicht unmöglich ist, dass er historisch sichere Nachrichten über den Ursprung jenes Evangeliums gehabt habe, so veranlasst mich doch die Art, wie Tertullian diese Sache behandelt, seinem und damit allen diesen Zeugnissen ihren historischen Werth völlig abzusprechen. Es sind zwei Hauptpunkte, auf die Tertullian seinen Vorwurf wegen Verfälschung des kanonischen Lucas gegen Marcion gründet, und welche Hahn als historische Wahrheit angenommen hat: 1, dass Marcion selbst sich für den Verbesserer des Evangeliums ausgegeben habe; 2, dass er den echten kanonischen Lucas gekannt haben müsse.

Was nun den ersten Punkt anbetrifft, so ist nichts dagegen, anzunehmen, dass das Prädicat: *Emendator evangelii a Tiberianis usque ad Antoniniana tempora eversi* (l. IV, 4. p. 192.) auf Marcion entweder von ihm selbst oder von seinen Anhängern angewendet worden ist. Ebenso ist durch Tertullians Anführungen hinlänglich beglaubigt, dass Marcion die Apostel selbst des Verderbes des Evangeliums be-

schuldigte [1]), und sich dafür auf den Galaterbrief berief [2]). Ja es war der Hauptzweck der Antithesen, die durch Vermischung mit dem Gesetz hervorgebrachte Verfälschung des Evangeliums nachzuweisen und zu rügen [3]). Was ist nun aber dies *evangelium*, oder diese *evangelii veritas*, welche Ausdrücke aber auch mit *praedicatio Christi* [4]), *regula* [5]), *veritas* [6]) abwechseln und synonym sind? Es ist das Christenthum selbst, als Lehre und Lebensweise, von dem Marcion behauptete, dass es durch Petrus und seine Genossen gegen die Absicht Christi und gegen die Bemühungen des Paulus mit Beimischungen jüdischer Vorstellungs- und Lebensweise verunstaltet sei: welche Marcion nun endlich wieder abzuschaffen gedachte. Eine Beziehung der Fälschung und Verbesserung auf eine Evangelienschrift liegt unter keiner Bedingung in diesen Ausdrücken, sondern ist erst durch Tertullian hineingetragen. Wenn nämlich derselbe aus der Absicht des Marcion, das Christenthum von den Verfälschungen der Apostel zu reinigen, die Folgerung zieht, dass er ebendamit die Evan-

1) *Apostolos praevaricationis et simulationis suspectos haberi Marcion queritur usque ad evangelii depravationem.* (cap. 3. pag. 189.)

2) *Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos suggillantis, ut non recte incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam, pervertentes evangelium* (ibid.) cf.: *Nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus a Paulo reprehensos apponunt (Marcionitae) quod non recte incederent ad evangelii veritatem, ab illo certe Paulo, qui etc.* (l. I, 20, pag. 35.)

3) *Arguit per antitheses evangelium ut interpolatum a protectoribus Judaismi, ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent.* (l. IV, 4, pag. 192.)

4) *O Christe, patientissime domine, qui tot annis interversionem praedicationis tuae sustinuisti!* (l. I, 20, p. 35.)

5) *Ajunt, Marcionem non tam innovasse regulam, separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse.* (ibid.)

6) *Aliquos Marcionitas et Valentinianos liberata veritas exspectabat.* (de praescr. haeret. cap. 29.)

gelienschriften der Apostel verwerfe und verunglimpfe [1]) so ist das nicht im Sinne desselben. Mag auch zugegeben werden, dass, wenn Marcion die herrschende Lehrweise verwarf, damit zugleich die sie enthaltenden Dokumente fallen mussten, so ist doch Tertullians Darstellung darin schief, dass er lezteres als die Hauptabsicht Marcions zu erkennen giebt. Vielmehr ist aus den obenangeführten Aussagen über Marcions Tendenz keineswegs zu entnehmen, dass er etwa mit der von ihm gebrauchten Evangelienschrift andere, die in der Kirche im Umlauf waren, zu verdrängen suchte. Tertullian beging also ein arges Missverständniss. Dies hat bei ihm einen tieferen Grund, nämlich in seinem katholischen, unhistorischen Standpunkt. Von diesem aus verkannte er nämlich nicht nur den tief eingreifenden Unterschied zwischen Paulus und den übrigen Aposteln, so dass er dem Galaterbrief ganz entgegen eine Abhängigkeit desselben von den Uraposteln annahm [2]), während Marcion diese Verhältnisse viel richtiger auffasste; sondern er konnte sich auch nicht anders denken, als dass im Apostelamt die Absicht und die Pflicht der Abfassung schriftlicher Evangelien nothwendig

1) *Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos suggillantis, ut non recte incedentes ad veritatem evangelii – ; connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur* (Matthaeus, Johannes) *vel etiam apostolicorum* (Marcus, Lucas) *ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat.* (l. IV, 3. pag. 189.)

2) Man vergleiche l. IV, 2, pag. 188: *Etsi sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset, non sufficeret ad fidem singularitas intrumenti destituta patrocinio antecessorum. Exigeretur enim id quoque evangelium, quod Paulus invenit, cui fidem dedidit, cui mox suum congruere gestiit. Siquidem propterea Hierosolymam ascendit ad cognoscendos apostolos et consultandos, ne forte in vacuum cucurrisset et non secundum illos evangelizaret. Denique ut cum autoribus contulit et convenit de regula fidei, dexteras miscuere. – Igitur si ipse illuminator Lucae auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationis suae optavit, quanto magis eam evangelio Lucae expostulem?*

enthalten sei [1]). Und hierin geht Tertullian soweit, anzunehmen, dass Paulus durch denselben schriftlichen Unterricht der Apostel erleuchtet worden sei, der nachher auch in der Kirche weiter galt, also etwa durch die Evangelien des Matthäus und Johannes [2]). Konnte er also gar nicht von der apostolischen Wirksamkeit die Abfassung der bestimmten kanonischen Evangelien trennen, so sah er in jedem Gegensatz gegen die von den Aposteln herstammende Form und Gestalt des Christenthums einen absichtlichen Gegensatz gegen die kirchlichen Evangelien, und da nur Gleichartiges unter einander einen Gegensatz bilden kann, so musste Marcion die herrschenden Evangelien mit dem seinigen bekämpfen und verdrängen wollen. Die Annahme also, dass Marcion selbst sich für den Verbesserer einer Evangelienschrift ausgegeben habe, welcher Hahn (a. a. O. S. 232 f.) den grössten Beifall schenkt, erweist sich als ein aus Tertullians unhistorischen Voraussetzungen fliessendes Missverständniss des allerdings doppelsinnigen Wortes *evangelium*, [3]) und wenn wir von diesem Resultat aus einen Blick auf die oben angeführten Angaben des Irenaeus werfen, so werden wir wenigstens Spuren entdecken, dass er in demselben Falle wie Tertullian ist. Wenn jener im Sinne Marcions anführt, *Apostolos adhuc, quae sunt Judaeorum, sentientes, annunciasse evangelium*, so

1) L. IV, 2 pag. 187: *Constituimus, evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum; si et apostolicos (sc. Marcum et Lucam) non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos: quoniam praedicatio apostolorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non assistat illi auctoritas magistrorum, imo Christi, quae magistros apostolos fecit.*

2) L. IV, 3. pag. 190: *Si apostoli quidem integrum evangelium contuleruni, — pseudapostoli autem veritatem eorum interpolaverunt, et inde sunt nostra digesta* (nämlich nach Marcions Meinung, *quod erit germanum illud apostolorum instrumentum, quod adulteros passum est*, (nach Marcion) *quod Paulum illuminavit, et ab eo Lucam?*

3) Diese Ansicht zuerst angedeutet von Schwegler, nachapostol. Zeitalter, I. S. 278

kann hiemit doch nicht eine Evangelienschrift, sondern der Complex der Lebens- und Glaubensregeln verstanden sein. Als Gegensatz dazu wird aber nicht blos angegeben *se (Marcionem) cum suis sinceriores et prudentiores apostolis esse,* sondern um den eigentlichen Inhalt dieser Klugheit zu zeigen, sogleich hinzugefügt: *unde ad intercidendas conversi sunt scripturas.* Dass aber auch Irenäeus die Abfassung schriftlicher Evangelien in die nächste Verbindung mit dem Apostelamt bringt, und dem Marcion dieselbe Ansicht unterschiebt, beweist die Art und Weise, mit welcher er lib. I, 29 dem Marcion die Worte leiht: *semetipsum esse veraciorem quam sunt hi, qui evangelium tradiderunt, apostoli;* wo *evangelium* offenbar das kanonische Evangelienbuch bedeutet. Also auch Irenaeus hat ohne Zweifel in der Beurtheilung der Absicht des Marcion denselben Paralogismus begangen, wie Tertullian. Hiemit glaube ich den etwa gegen die obige Erörterung zu machenden Einwand abzuwehren, dass es unbegreiflich sei, dass Irenaeus von Tertullian unabhängig denselben Irrthum begehen konnte. Waren bei beiden dieselben Prämissen, die katholische Ansicht von den Evangelien, der Ketzerhass und die Zweideutigkeit des Wortes *evangelium*, so war derselbe Irrthum bei beiden sehr natürlich [1]).

Wollte also Marcion überhaupt nicht der Emendator einer Evangelienschrift sein, so auch gewiss nicht Emendator des Lucas. Hiemit stimmt der Umstand überein, dass seinem Evangelium die Angabe des Verfassers fehlte. Wir betrachten diesen Punkt noch, bevor wir zur Prüfung des von Tertullian verheissenen Beweises von dem

1) Hiemit erledigt sich auch die aus der oben angeführten Stelle: *evangelium Marcion per Antitheses suas arguit, ut interpolatum* etc. (l. IV, 4. pag. 191) von Hahn (S. 109 f.) gezogene Folgerung, dass die Antithesen „die Verfälschungen der Urkunden durch jüdisch gesinnte Apostel nachwiesen und davor warnten." Auch das eine Beispiel, welches H. dafür aus l. IV, 25 anführt, hat schon Rhode, Prolegomena, p. 15 für nicht zureichend erklärt, um jene Tendenz der Antithesen zu beweisen. Mehr darüber s. u. über Luc. 10, 25.

hohen Alter des kanonischen Lucas übergehen. Tertullian sagt: *Marcion evangelio suo nullum adscribit auctorem* (l. IV., 2, pag. 187.), und kann seine Verwunderung hierüber nicht unterdrüken, da er eben im Begriff ist, die Abhängigkeit jenes Evangeliums von Lucas zu erweisen; einen Zweifel an seiner Ansicht lässt er aber darum nicht aufkommen, sondern schlägt ihn bei sich, und wenn möglich, auch bei Andern, durch die hämische Bemerkung nieder: *quasi non licuerit illi titulum quoque effingere, cui nefas non fuit ipsum corpus evertere.* Von wem Marcion den Ursprung seines Evangeliums hergeleitet habe, ist also nicht zu bestimmen, da man Anstand nehmen muss, die Ansicht der späteren Marcioniten [1]) ohne weiteres bei ihm vorauszusetzen. Für Hahns Ansicht „dass Marcion es mit den ältesten KVV. von Paulus ableitete, nur von Lucas, dem Begleiter des Apostels, nicht ganz rein aufgefasst, sondern durch jüdische Beimischungen und Zusätze verunstaltet glaubte, und desshalb reinigte", (S. 234. n. 5) entbehrt aller Begründung. Ebenso beruft sich auch Gratz (a. a. O. S. 17) dafür dass Marcion den Paulus für den Verfasser gehalten habe, mit Unrecht auf Tertullians Zeugniss [2]). Auf die Namenlosigkeit jenes Evangeliums hat sich desshalb Eichhorn (a. a. O. S. 73) berufen, um den Vorwurf zurückzuweisen, dass Marcion den Lucas verstümmelt habe, denn wäre dies der Fall, so wäre ja kein Grund, die Autorschaft jenes zu verschweigen oder zu leugnen. Hiegegen hat Gratz (S. 83) eingewandt und Hahn (S. 275.) wiederholt es, „dass Marcion wohl nicht das Evangelium des Lucas um des Lucas willen annahm, dessen Apostelgeschichte er ohne

1) Sie findet sich im Dial. de recta in deum fide, sect. I. Opp. Origenis, vol. 1. p. 808. ed. Ruaei: *τίς ἐστιν ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, ὃ ἔφης ἓν εἶναι; Μ. ὁ χριστός. Α. αὐτὸς ὁ κύριος ἔγραψεν ὅτι ἐσταυρώθην καὶ ἀνέστην τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ; οὕτω γράφει; Μ. ὁ ἀπόστολος Παῦλος προσέθηκεν.*

2) Nämlich l. IV, 2. pag. 188. Denn hier heisst es nur: *etsi sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset*, etc.

Bedenken verwarf[1]), sondern weil er die Grundlage desselben für das Evangelium des Paulus hielt, welches von Lucas durch judaisirende Zusätze verunstaltet sei.“ Wenn wir also auch diesen Fall zugeben, so fehlt doch viel, dass diese Erklärung ohne innere Widersprüche wäre. Woher kam denn dem Marcion die Meinung, den aus dem Colosserbrief und durch einstimmige Tradition als Pauliner bekannten Lucas für einen Judaisten zu halten? Ueberkam er ein Evangelium unter jenem Namen, so war er durch nichts veranlasst, den Paulinischen Character der Schrift von jenem Namen zu trennen: dieser bürgte für jenen; jüdische Zusätze konnte er ihm nicht zuschreiben. Wir müssten also den Namen Lucss auch vor der vom Judaismus gereinigten Schrift finden, wenn jene Hypothese richtig wäre, und jener Einwand Eichhorns dagegen ist vollständig gerechtfertigt. Zu jener so schwachen wie künstlichen Aushülfe haben sich die obengenannten Männer durch Tertullians Angabe über Marcions Verhältniss zur Apostelgeschichte verleiten lassen, deren Werth sich alsbald zeigen wird.

Dennoch würde jener Umstand, dass Marcion selbst den Lucas nicht für den Verfasser seines Evangeliums ausgab, für sich allein noch nicht die Ansicht Tertullians von demselben widerlegen, wenn derselbe auf genügende Weise die Priorität des kanonischen Evangeliums vor dem ihm so ähnlichen des Häretikers bewiese. Dies ist der zweite Punkt welchen wir einer Prüfung unterwerfen müssen. Tertullians Beweis der Aechtheit des Lucas und der Verfälschung des Marcionitischen Evangeliums ist in Kurzem dieser: Er erklärt, da jede Parthei das Evangelium der anderen für verfälscht erkläre, (in welchem Sinne dies Marcion allein gemeint und ausgesprochen habe, ist oben gezeigt worden) so könne natürlich nur das höhere Alter für die Aechtheit eines von beiden entscheiden. Das höhere Alter sei aber nicht auf Seiten der Verfälschung, denn die Verfälschung setze ja die Inte-

1) Darüber unten ein Mehreres.

grität voraus, nicht die Integrität die Verfälschung [1]). Dies ist die negative Seite des Beweises. Aber wie ist der Schluss beschaffen? Das was bewiesen werden soll, wird ja schon vorausgesetzt. Denn soll das ganze Raisonnement auf Marcions Schrift Anwendung finden, so ist der Schlusssatz: Marcions Evangelium ist späteren Ursprungs, das Resultat des *major*: Alles Falsche ist späteren Ursprungs, und des verschwiegenen *minor*: Marcions Evangelium ist verfälscht. Zeigt sich schon darin die völlige Nichtigkeit des Beweises, so braucht man nicht noch mit Semler die Wahrheit des Obersatzes in Anspruch zu nehmen, welcher daran erinnert „dass Heidenthum und Judenthum eher ist als Christenthum" [2]). Dass Hahn (S. 235) sich mit Unrecht auf die Worte der obenangeführten Stelle: *Marcion meum evangelium affirmat adulteratum*, dafür beruft, dass Marcion den Lucas gekannt habe, ist hoffentlich durch die obige Untersuchung klar gemacht. Vielmehr folgt gerade das Gegentheil, dass sich Marcion nicht für den Verbesserer des vorgeblich verfälschten Lucas ausgegeben habe, daraus, dass Tertullian dies Resultat durch jenen kunstvollen Schluss erst zu erreichen sucht. Sagte Marcion selbst, dass er den Lucas erst in seine Jntegrität hergestellt habe, so hatte Tertullian nicht nöthig, ihm dies dadurch zu beweisen, dass er den Character der Verfälschung auf den Unterschied des Zeitursprungs und diesen auf das Verhältniss des Wahren und Falschen zurückführte. Hier konnte ihm nur die Nachweisung der Integrität und des apostolischen Ursprungs seines Lucas helfen. Diesen Beweis liefert er denn auch in folgender Gestalt: Wenn

1) L. IV, 4, pag. 190: *Ego Marcionis (evangelium) affirmo adulteratum, Marcion meum. Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius reperietur et ei praejudicans vitiationem quod posterius revincetur. In quantum enim falsum corruptio est veri, in tantum necesse est praecedat veritas falsum. Prior erit res passione, et materia aemulatione.*

2) Vorrede zu Townsons Abhandlungen.

das Wahre das frühere ist, das frühste aber das, was von Anfang, von den Aposteln herrührt, so ist das von den Aposteln beglaubigte Evangelium des Lucas das wahre dem Marcionitischen gegenüber [1]). Also die Auctorität der sogenannten apostolischen Tradition ist dem Tertullian die lezte Instanz in Betreff des Alters des Lucas, eine Instanz, über die der ehrliche Semler in die Worte ausbrach: „Da ist die übergrosse *auctoritas ecclesiae* auf einmal, welche alle Freiheit der Christen unterdrückt"; (a. a. O.) und die wir wenigstens nicht für eine Stütze historischer Gewissheit halten können. Die Einwendung Hahns, (S. 22, n. 27) dass „die ganze Kirche recht verblendet gewesen sein müsste, wenn sie sich von Irenaeus, Tertullian, Clemens u. A. auf einmal die 4 Evangelien aufreden und sich einbilden liess, diese nun eben an's Licht getretenen Evangelien wären die ächten katholischen", — kann uns nicht überzeugen, dass hinter jenem Syllogismus des Tertullian ein Fünkchen historischer Untersuchung und Gewissheit zu finden sei. Erstens sind jene Kirchenväter in historischen Sachen, wenn man will, wirklich verblendet, und ist einmal eine ihrer Traditionen, z. B. vom Oelmärtyrerthum des Johannes bei Tertullian und von der johanneischen Beschreibung des tausendjährigen Reiches, dem Zweifel verfallen, so werden wir uns in Acht zu nehmen haben, ihnen nicht solche zu glauben, für die ihnen selbst die dogmatische Gewissheit, anstatt der historischen genügte. Und zweitens ist wirklich die Kirche nicht so verblendet gewesen, wie Hahn meint,

1) L. IV, 5, pag. 193: *Si constat id verius, quod prius, id prius, quod et ab initio, ab initio, quod ab apostolis, pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. — Dico itaque apud illas, nec solas jam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis stare, quod cum maxime tuemur.* Denselben Grundsatz spricht T. ganz im Allgemeinen aus adv. Marc. l. V, 19, pag. 461: *Soleo in praescriptione adversus haereses omnes de testimonio temporum compendium figere priorem vindicans regulam nostram omni haeretica posteritate.*

durch die von jenen Kirchenvätern in gutem Glauben empfohlenen kanonischen Evangelien die bisher gebräuchlichen ganz verdrängen zu lassen. Es finden sich vielmehr bis in's 4te Jahrhundert hinein Beispiele vom Gebrauch alter nicht kanonischer Evangelien auch innerhalb der katholischen Kirche [1]). Drittens aber sollte man doch auch als Protestant Anstand nehmen, solche dogmatische Traditionen der katholischen Kirche, wie jene obenangeführte ist, als Hauptstützen unseres Christenthumes anzusehen [2]), und sich ihren eigentlichen unhistorischen Character durch allerlei Wendungen zu verdecken.

Zu jenem Beweise für das Alter des Lucasevangelium fügt Tertullian noch einen andern sehr scheinbaren. Ein Brief des Marcion, der unter seinen Anhängern sehr verbreitet war, soll nämlich die Bekanntschaft Marcions mit jenem Evangelium bezeugen. Doch auch dieser Beweis wird sogleich zu Nichte, wenn wir ihn näher in's Auge fassen [3]). Marcion hat nämlich in jenem Briefe nichts weiter ausgesagt, als dass er früher der katholischen Kirche angehört habe, und nur Tertullian konnte, nach seiner Ansicht, dass zugleich von den Aposteln die katholische Kirche gestiftet und die 4 Evangelien verfasst wurden, — in jene Aeusserung die Annahme des Lucasevangeliums hineinerklären. Ist nun jene Ansicht Tertullians jedenfalls unhistorisch, und hat wirklich die christliche Kirche eine Zeitlang ohne bestimmte und ohne die 4 bestimmten Evangelien existirt, so kann Tertullians Meinung über jenes Merkmal des katholischen Glaubens nicht

1) Darüber vergleiche Schwegler, nachapostolisches Zeitalter, I. S. 46 ff.

2) Vgl. Hahn, S. 44. n. 66. Darüber, dass in der ältesten Kirche keine Spur unserer kanonischen Evangelien zu finden sei, vgl. Gieseler, Entstehung der Evangelien, S. 149 — 174.

3) L. IV, 4, pag. 191: *Quod pertinet ad evangelium Lucae, — adeo antiquius Marcione est, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit. — Quid nunc, si negaverint Marcionitae, primum apud nos fidem ejus adversus epistolam quoque ipsius?* Die Aechtheit des Briefs ward nicht bestritten. Cf. adv. Marc. I, 1. De carne Christi, 2.

für Marcions Zeit gelten. Marcion konnte recht gut der katholischen Kirche angehören, ohne das Lucasevangelium zu kennen, und wenn nicht andere Gründe für seine Bekanntschaft mit demselben aufzufinden sind, so kann man aus dem Bekenntniss jenes Briefes dieselbe nicht folgern. Ebenso wenig liegt ein Beweis für die Bekanntschaft Marcions mit dem Lucas in den folgenden Worten: *Si enim id evangelium, quod Lucae refertur penes nos, (viderimus — sc. non curamus — an et penes Marcionem) ipsum est, quod Marcion per Antitheses suas arguit, ut interpolatum a protectoribus Judaismi etc.* (l. IV, 4. pag. 191 extr.) Das was feststeht, ist, dass Marcion in den Antithesen das *evangelium*, nämlich das Christenthum jener Zeit, der Verfälschung durch Judaismus beschuldigte. Da nun aber dem Tertullian das Christenthum überhaupt zusammenfiel mit seiner Darstellung in einem oder allen Evangelien, so giebt er jenem von Marcion gemeinten *evangelium*, in seinem eignen Sinne das Prädicat „Evangelium des Lucas", um daraus dann das gewünschte Resultat zu ziehen, dass Marcion den Lucas gekannt habe *(non potuisset arguere, nisi quod invenerat)*. Unter allen Anführungen der Antithesen bei Tertullian ist auch keine Spur einer Polemik gegen das Lucasevangelium [1]).

Beruht daher auch die Ansicht, dass Marcion das Lucasevangelium gekannt haben müsse, auf dem dogmatischen Vorurtheil Tertullians, so hat sein Urtheil, dass er das Lucasevangelium nach seinem System umgearbeitet und verstümmelt habe [2]), einen Grund nicht weiter für sich, und dem Beweis, welchen schon Eichhorn aus der Namenlosigkeit der Marcionitischen Evangelien-

1) Ebenso urtheilt Rhode l. c. pag. 9.

2) L. IV, 6, pag. 196: *Totum quod elaboravit evangelium, etiam Antitheses praestruendo in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separatum, ut dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, quasi ab assertoribus ejus intexta: competentia autem sententiae suae reservavit.*

schrift für ihre Unabhängigkeit geführt hat, tritt ein historisch beglaubigtes Zeugniss des Gegentheils nicht entgegen. In unsern Augen hat also Hahns Ansicht vor der Eichhornschen keine Uebereinstimmung mit der Geschichte voraus; Hypothese steht gegen Hypothese, und nur die consequente Durchführbarkeit und innere Wahrscheinlichkeit wird der einen oder der andern den Vorzug verleihen.

Doch sind noch einige Irrthümer über Marcions Bekanntschaft mit andern Büchern des Kanons zu berichtigen. Hahn ist nämlich der Meinung, dass Marcion auch die Evangelien des Matthäus nud Johannes (S. 23) und die Apostelgeschichte (S. 236) gekannt, aber trotzdem verworfen habe. Allerdings sagt Tertullian: *Jtaque et de his Marcion flagitandus, quod omissis eis (ceteris evangeliis) Lucae potius institerit, quasi non et haec a primordio apud ecclesias fuerint, quemadmodum et Lucae.* (l. IV, 5.) Den Grund dieser Behauptung giebt er auch an: *eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis.* (l. c.) Von der Apostelgeschichte sagt er: *Acta apostolorum cur respuatis, jam apparet.* (l. V, 2. pag. 376.) Dasselbe von der Apocalypse: *Etsi Apocalypsin Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus, in Joannem stabit auctorem.* (l. IV, 5, pag. 193.) Alle diese Aeusserungen sind aber in demselben Character, wie der oben untersuchte Beweis für das Alter des Lucas; sie enthalten keine historische, sondern nur eine dogmatische Gewissheit. Weil dem Tertullian die katholische Kirche mit ihrem Kanon von Anfang an feststand, so konnte er eine Unbekanntschaft mit letzterem gar nicht denken, eine Unbekanntschaft mit einzelnen dieser Bücher galt ihm als entschiedene Verwerfung, und wenn auch Marcion, wie es wahrscheinlich ist, keines dieser Bücher je erwähnt hat. Also auch jene Zeugnisse Tertullians haben keinen historischen Werth [1].

1) Herr Prof. Ebrard trägt in seiner Schrift: das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, 1845. S. 102. die oben angeführte Stelle Tertullians: *Marcion connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria sub*

Marcions Bekanntschaft mit den genannten Schriften lässt sich sonst nicht wahrscheinlich machen, und gegen die Behauptung der Möglichkeit derselben steht mit gleichem Recht die Möglichkeit, dass er sie nicht gekannt habe. Aus jener Anschauungsweise Tertullians erklärt sich aber auch noch ein Umstand, der manche Theologen irre geführt hat, nämlich, dass er dem Marcion, indem er dessen Evangelium durchgeht, öfter zum Vorwurf macht, Stellen gestrichen zu haben, welche nur im Matthäus stehen, da er ja doch jenes Evangelium nur mit Lucas vergleichen will. So wirft er dem Marcion vor, die Geschichte vom Besuche der Magier dem wahren Evangelium entzogen zu haben (Matth. **2**, 1 ff.) [1]; das Wort Christi von der Erfüllung des Gesetzes als falschen Zusatz vertilgt zu haben (Matth. **5**, **17**.) [2], dasselbe wegen des Auss ruchs, dass Gott über Gerechte und Ungerechte regnen lasse (Matth. **5**, **45**) [3], dasselbe wegen des Ausspruches Matth. **15**, **24** [4]. Zu diesen von Hahn (S. **264**) gesammelten Stellen kommt noch Matth. **16**, **17** [5]. Es ist klar, dass in

apostolorum nomine eduntur, (l. IV, 3) mit grossem Nachdruck als Zeugniss für Marcions Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium vor!

1) L. III, 13, pag. 148: *Imo redde evangelio veritatis, quae posterior detraxisti et tam intelligitur prophetia, quam renunciatur expuncta. Maneant autem orientales illi magi in infantia Christum recentem auro et thure munerantes.*

2) L. IV, 7, pag. 199: *(Agnoscimus Christum) ostendentem in primo congressu venisse se non ut legem et prophetas dissolveret, sed ut potius adimpleret. Hoc enim Marcion ut additum erasit.* Cap. 9. pag. 211: *Non veni legem dissolvere sed adimplere. Quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse, quod salvum est? — Constat dixisse illum, — et te potius vocem domini de evangelio eradicasse quam nostros injecisse.* cf. L. V, 14, pag. 440.

3) L. II, 17, pag. 93: *Hoc quoque testimonium Christi Marcion de evangelio eradere ausus est.* L. IV, 17, pag. 251: *Euge Marcion, satis ingeniose detraxisti illi soles et pluvias*

4) L. IV, 7, pag. 199: *Aufer etiam illud de evangelio: non sum missus nisi ad oves perditas domus Israel. Detrahe vocem Christi.*

5) L. IV, 11, pag. 218: *Excidit ei vel de Petro legis homine et tamen non tantum adlecto sed etiam testimonium consecuto agnitionis praestitae a patre.*

allen diesen Fällen Tertullian nicht voraussetzt, dass diese Stellen eigentlich im Lucas ständen [1]), sondern das *evangelium*, dem Marcion nach seiner Meinung jene Stellen entzogen hätte, bedeutet ihm, wie dem Irenaeus (III, 11, *totum rejiciens evangelium* s. o.) und Origenes (ἡ εὐαγγελική bei Eusebius H. E. VI, 38) das Evangelienbuch, als Complex der christlichen Heilslehre [2]). Wenn man aber aus diesen Stellen folgern wollte, dass Marcion also den Matthäus gekannt, und mit ihm jene angeführten Stellen verworfen, ja dieselben wohl als Zusätze und Verfälschungen bezeichnet hätte [3]), so würde man jenen rhetorisch ausgeschmückten Stellen zu viel Zutrauen schenken. Jene Formeln Tertullians *(erasit, detraxit, excidit ei)* sind vielmehr ebenso zu beurtheilen, als seine Ansicht von der Bekanntschaft Marcions mit allen kanonischen Evangelien. Weil er, Tertullian, nicht anders meinte, als dass diese seit Anfang der Kirche vorhanden gewesen seien, so sah er das Schweigen Marcions über dieselben als absichtliche Verwerfung derselben an, und spann diese Vorstellung bis in's Speciellste aus, ja so weit, dass er ihm bei der Verwerfung einzelner Stellen, über die sich gewiss Marcion nie geäussert hatte, sogar den Vorwand andichtete und in den Mund legte, dass solche Stellen judaisirende Zusätze wären. Nach derselben Methode verfuhr er auch bei Textdifferenzen zwischen Marcions und dem Lucasevangelium, indem er rein aus jenem Gedankenkreise heraus dem Marcion Vorwürfe gegen die kanonische Lesart in den Mund legte, denen wir also einen historischen Werth beizulegen keinesweges Ursache haben [4]).

1) Wie J. E. C. Schmidt in dem obenangeführten Aufsatz in Henke's Magazin S. 512 f. meinte.

2) So urtheilt mit Recht Hahn S. 165; Olshausen, Echtheit etc. S. 134.

3) Dies ist die Ansicht Hahns S. 266.

4) Noch ist kurz zu erwähnen, dass Eichhorn, um den Verdacht der Verstümmelung von Marcion abzuwehren, sich darauf berief, dass er sein Evangelium wahrscheinlich von Cerdon empfangen habe, von dem es bei Tert. de praescript. haer. cap. 51

Capitel III.

Die Quellen zur Herstellung und Beurtheilung des Marcionitischen Evangeliums.

Da die bisherige Untersuchung zu dem Ergebniss geführt hat, dass die Ansicht Tertullians und der übrigen Kirchenväter an und für sich keinen historischen Werth enthalte, so kann die Entscheidung über die beiden das Marcionitische Evangelium betreffenden Hypothesen nur aus den davon uns überlieferten Resten auf dem Wege der inneren Kritik gewonnen werden. Jene Ueberbleibsel finden sich bei Tertullian im 4ten Buch seiner mehrerwähnten Schrift und bei Epiphanius, Haer. XLII; denn die Anführungen, welche sich bei PseudoOrigenes *(de recta in deum fide)* und Hieronymus finden, bringen theils nichts, was nicht auch durch Tertullian und Epiphanius bezeugt wäre, theils weichen sie so von denselben ab, dass man sieht, wie die späteren Marcioniten ihr Evangelium aus passenden Stellen der kanonischen ergänzt und vervollständigt haben [1]). Allerdings hatte auch schon das Exemplar, dessen sich Epiphanius bediente, einige Abwei-

(ed. Semler, Tom II. pag. 75) heisst: *Cerdon quidem solum evangelium Lucae nec tamen totum recipit.* (Einl. I. S. 75, auch bei Gratz S. 20) Dies würde aber die Frage nach dem wirklichen Character des Ev. nicht erledigen, wenn nicht überhaupt jene Nachricht, die von dem unbekannten und zweideutigen Fortsetzer jener Tertullianischen Schrift herrührt, falsch wäre. Tertullian selbst beschuldigt ja deutlich genug den Marcion jener Verfälschung, und aus Theodoret (Haer. Fab. I, 24) ist zu ersehen, dass Cerdon vielmehr nicht ein εὐαγγέλιον, sondern εὐαγγέλια benutzt hat, welche nach den angeführten Stellen vielmehr auf den Matthäus als auf den Lucas hinweisen. Vergleiche hierüber Hahn S. 277 ff.

1) Beispiele davon bei Hahn S. 224 f. Schon Tert. sagt: *quotidie discipuli Marcionis reformant illud (evangelium suum) prout a nobis quotidie revincuntur.* (l. IV, 5, p. 195.) Wenn man aber von diesem Verfahren der Schüler auf den Meister zurückschliessen wollte, so wäre dies ein zu kühner, und bis jetzt durch nichts berechtigter Schluss

chungen von dem, das Tertullian vorlag, doch sind dieselben, wie sich zeigen wird, noch nicht durch tendenzmässige Abänderung hervorgebracht.

Dass Tertullian wirklich ein Exemplar des Marcionitischen Evangeliums vor sich hatte, aus welchem die in dem 4ten Buch gegen Marcion zu dessen Widerlegung durchgegangenen Abschnitte herrühren, geht schon gleich aus den Worten hervor, mit denen er jenes 4te Buch eröffnet; indem er die Absicht ausspricht, jetzt zu dem Evangelium Marcions überzugehen, um ihn aus diesem selbst zu widerlegen, so dass er die auf dasselbe gegründeten Antithesen Marcions gegen das Alte Testament gerade durch das Evangelium selbst als falsch nachwiese [1]). Dieselbe Absicht wiederholt er noch einigemal in den folgenden Capiteln, [2]) wie er sie auch schon in den vorangehenden Büchern an einigen Stellen ausgesprochen hatte [3]). Und mit der Anspielung auf den Anfang schliesst er auch das vierte Buch durch eine neue Erwähnung des eben durchgegangenen Evangeliums Marcions [4]). Sogar in einer späteren Schrift Tertullians *de carne Christi* wird darauf hingedeutet, dass bei Abfassung der Schrift gegen Marcion dessen Evangelium selbst

1) L. IV, 1, pag 183: *Omnem sententiam et omnem paraturam impii et sacrilegi Marcionis ad ipsum jam evangelium ejus provocamus. — Sed et istas (Antitheses) proprio congressu cominus, id est per singulas injectiones Pontici cecidissem, si non multo opportunius in ipso et cum ipso evangelio, cui procurant, retunderentur.*

2) Cap. 2, p. 187: *Transeo nunc ad evangelii sane non Judaici* (wie er im Sinne Marcions die kanonischen bezeichnet) *sed Pontici demonstrationem.* Cap. 6, pag. 196: *Sed jam alium hinc inimus gradum, ipsum, ut professi sumus, evangelium Marcionis provocantes, sic quoque probaturi adulteratum.*

3) L. I, 29, pag. 59: *Proinde si cui minus quid videmur egisse, speret reservatum suo tempori, sicut et ipsarum scripturarum examinationem, quibus Marcion utitur.* L. III, 11, pag. 144: *Nunc ut haec omnia ad evangelii distulerim examinationem.*

4) L. IV, 43, pag. 368: *Misereor tui, Marcion, frustra laborasti. Christus enim Jesus in evangelio tuo meus est.*

vorgelegen habe [1]). Durch diese Stellen zeigt sich das Misstrauen, welches alle Kritiker von Simon bis Gratz gegen die Anführungen Tertullians gehegt haben, als völlig unbegründet. Es ist vielmehr kaum zu begreifen, wie Gratz[2]) meinen kann, dass die Widerlegung Marcions aus dem Lucas geführt werde, und wie Eichhorn [3]) die Ansicht begründen mag, dass Tertullian bei seinen Widerlegungen nicht einmal ein Exemplar von Marcions Evangelium vor Augen gehabt habe. Der Grund, den Eichhorn in der 2ten Auflage seines Werkes dafür beigebracht hat, dass Tertullian aus dem Gedächtniss citirt habe, weil er ja dem Marcion vorwerfe, Stellen, die in den Matthäus gehören, aus dem Lucas gestrichen zu haben, [4]) ist durch die obigen Bemerkungen als irrig zurückgewiesen [5]).

Ebenso hatte auch Epiphanius von Marcions Evangelium genaue Kenntniss: da er selbst erzählt, dass er eine Anzahl Stellen daraus gesammelt habe, die ihm tauglich schienen, Marcions Haeresie zu widerlegen, und die er unter dem Titel „Scholien" in sein Werk eingerückt hat [6]).

Nach den mitgetheilten Stellen Tertullians und Epiphanius ist aber nicht zu erwarten, dass beide die Differenzen zwischen dem Evangelium des Marcion und dem canonischen Lucas einzeln herzählen werden. Diesen kri-

1) Cap. 7. — *quid jam responsum sit a nobis Marcioni eo libello, quo evangelium ipsius provocavimus.* (ed. Semler, Tom. III, pag. 359.)

2) A. a. O. S. 42.

3) A. a. O. S. 42.

4) Einleitung, 2. Aufl. 1820. I, S. 46.

5) S. o. S. 35.

6) Haer. 42. pag. 310. C. D. *Ἀπὸ ἐτῶν ἱκανῶν ἀνερευνῶν τὴν τούτου τοῦ Μαρκίωνος ἐπινενοημένην ψευδηγορίαν καὶ ληρώδη διδασκαλίαν, αὐτὰς δὴ τὰς τοῦ προειρημένου βίβλους ἃς κέκτηται μετὰ χεῖρας λαβὼν τό τε παρ' αὐτοῦ λεγόμενον εὐαγγέλιον καὶ ἀποστολικὸν καλούμενον παρ' αὐτῷ ἐξαιθισάμενος καὶ ἀναλεξάμενος καθ' εἱρμὸν ἀπὸ τῶν προειρημένων δύο βιβλίων τὰ ἐλέγξαι αὐτὸν δυνάμενα ἐδαφιόν τι συντάξεως ἐποιησάμην, ἀκολούθως τάξας κεφάλαια καὶ ἐπιγράψας ἑκάστῃ ῥήσει πρώτην, δευτέραν, τρίτην. καὶ οὕτως ἕως τέλους διεξῆλθον ἐν οἷς φαίνεται ἠλιθίως καθ' ἑαυτοῦ ἐπὶ ταύτας τὰς παραμεινάσας τοῦ τε σωτῆρος καὶ τοῦ ἀποστόλου λέξεις φυλάττων.* Cf. pag. 322 A. 374 A.

tischen Gesichtspunkt hatte keiner von beiden. Sondern ihre Arbeit galt der Widerlegung des Ketzers, wie dies aus der eben angeführten Stelle des Epiphanius und aus folgenden Worten Tertullians deutlich hervorgeht: *Sic habebit intentio et forma opusculi nostri, sub illa utique conditione, quae ex utraque parte condicta sit. Constituit Marcion, alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a dei quondam ignoto revelatus sit in salutem omnium gentium; alium, qui a deo creatore in restitutionem Judaici status sit destinatus, quandoque venturus. Intra hos magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter legem et evangelium, quantam inter Judaismum et Christianismum. Hinc erit et nostra praescriptio, qua defigimus, nihil Christo dei alterius commune esse debere cum creatore Ceterum creatoris pronuntiandum, si administraverit dispositiones ejus, si impleverit prophetias ejus, si adjuverit leges ejus, si repraesentaverit promissiones ejus, si restauraverit virtutes ejus, si sententias reformaverit, si mores, si proprietates expresserit. Hujus pacti et hujus praescripti, quaeso te, lector, memineris ubique et incipe recognoscere, aut Marcionis Christum, aut creatoris.* (l. IV. 6, pag. 196.) Nach dieser Vorrede beginnt Tertullian mit Capitel 7 die auf die einzelnen Abschnitte des Marcionitischen Evangeliums gegründete Widerlegung, so dass er theils genau die Worte anführt, theils ganze Abschnitte, namentlich Erzählungen, welche sich auch bei Lucas finden, in kurzen andeutenden Worten zusammenfasst, da er die genauere Bekanntschaft seiner Leser mit denselben voraussetzen kann. Ein Beispiel hiefür ist die Art wie er die Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen (Luc. 17, 11—19) erwähnt: — *in curatione decem leprosorum, quos tantummodo ire jussos, ut se ostenderent sacerdotibus, in itinere purgavit.* (l. IV, 35. pag. 333.) Die Parabel vom Pharisäer und Zöllner (Luc. 18, 10—13) wird zusammengefasst in den Worten: *duos adorantes diversa mente describit, Pharisaeum in superbia, publicanum in humilitate; ideoque alterum reprobatum, alterum justificatum descendisse.* (l. IV, 36. pag. 338.)

Die einzelnen Sätze der Reden Jesu, an welche Tertullian seine Bekämpfung anknüpft, verwebt er meist in seine eigenen Worte, z. B. die Strafrede gegen die Pharisäer (Luc. 11, 37 ff). Es heisst bei Tertullian l. IV, 27, pag. 300: *Et vae ingerit Pharisaeis et doctoribus legis. Quis est tam similis dei mei Christus, nisi ipsius? Saepe jam fiximus, nullo modo potuisse illum destructorem legis denotari, si alium deum promulgasset. Jdeo et tunc Pharisaeus, qui illum vocarat ad prandium, retractabat penes se, cur non prius tinctus esset, quam recubuisset, secundum legem, qui deum legis circumferret. Jesus autem ei interpretatus est legem dicens, illos calicis et catini exteriora emundare, interiora autem ipsorum plena esse rapina et iniquitate; ut significaret, vasculorum munditias hominum esse intelligendas apud deum. Quia et pharisaeus de homine non de calice illoto apud se tractaverat. Ideo exteriora, inquit, calicis lavatis, id est carnem: interiora autem vestra non emundatis, id est animam; adjiciens: Nonne qui exteriora fecit, id est carnem, et interiora fecit, id est animam: quo dicto aperte demonstravit, ad eundem deum pertinere munditias hominis exterioris et interioris, cujus uterque sit, praeponentis non modo lavacro hominis sed etiam sacrificio.* (Hos. 6, 6.) *Subjungit enim: Date quae habetis, eleemosynam, et omnia munda erunt vobis. Quodsi et alius potest deus misericordiam mandasse, non tamen antequam cognitus. Porro et hic apparet non de deo increpitos sed de ejus disciplina, a quo illis et figurate vasculorum munditiae et manifeste misericordiarum opera imperabantur. Sic et oluscula decimantes, vocationem autem et dilectionem dei praetereuntes objurgat. Cujus dei vocationem et dilectionem, nisi cujus et rutam et mentam ex forma legis et de decimis offerebant? etc.* Im weiteren Verlauf der Stelle werden noch angeführt V. 43, *Primatum quoque captantes locorum et honorem salutationum incusat;* V. 46, *Invehitur et in doctores ipsos legis, quod onera-*

rent alios importabilibus oneribus, quae ipsi ne digito quidem aggredi auderent; V. 47, *Vae audiunt etiam, quod aedificarent prophetis monumenta, interemptis a patribus eorum;* V. 52, *Quam vero clavem habebant legis doctores, nisi interpretationem legis? Ad cujus intellectum neque ipsi adibant, non credentes scilicet: nisi enim credideritis, non intelligetis: neque alios admittebant, utique docebant praecepta potius et doctrinas hominum.* Aus diesen Citationen erkennt man mit einem Blick, dass wirklich Marcions Evangelium mit dem kanonischen Lucas in den meisten Punkten wörtlich übereinstimmt. Und ebendesswegen nimmt sich Tertullian nicht immer die Mühe, wörtlich genau zu citiren. Diesen Umstand hat auch Hahn in seiner Herstellung des Marcionitischen Textes mit Recht in Anschlag gebracht. Nur in einigen Stellen nimmt er ungenaue Anführungen Tertullians für Abweichungen jenes Textes vom kanonischen, die wir um so mehr berichtigen müssen, weil Hahn an eines dieser Missverständnisse den Vorwurf absichtlicher Verstümmelung anknüpft. Luc. 20, 35 lesen wir: *οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν.* Diese Worte citirt Tertullian, l. IV, 38, pag. 346: *Quos vero dignatus sit deus illius aevi possessione*, und Hahn hat danach als Marcions Text gegeben: *οὓς δὲ κατηξίωσεν ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν κ. τ. λ.* (bei Thilo, codex apocryphus I. p. 467.) Diese Abweichung scheint mir nicht nothwendig, da Tertullian in der Uebersetzung wegen des Deponens *dignari* das Participium in einen Relativsatz auflösen musste. Also auch Marcion wird *καταξιωθέντες* gelesen haben, allerdings noch mit dem Zusatz *ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, welcher im kanonischen Lucas fehlt. — Luc. 16, 17 lautet: *εὐκοπώτερόν ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.* Das Citat bei Tertullian cap. 33, pag. 324 lautet: *Transeat igitur coelum et terra citius, sicut et lex et prophetae, quam unus apex verborum domini.* Abgesehen von der Abweichung der letzten Worte, die hier noch nicht zur Sprache kommen kann, so hat Hahn die

Worte *ὡς καὶ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* in den Marcionitischen Text aufnehmen zu müssen geglaubt. (S. 185, bei Thilo l. c. p. 454). Es ist aber blos ein von Tertullian herrührender Zusatz, um den Inhalt dieses Verses an den bei ihm durch mehrere Sätze getrennten vorhergehenden Vers anzuknüpfen [1]). — Luc. 21, 27 stehen die Worte *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς*. Tertullian cap. 39, pag. 352 citirt den Vers: *Et tunc videbunt filium hominis venientem de coelis cum plurima virtute.* Hier ist schon *ἐν νεφέλῃ* nicht ganz genau durch *de coelis* wiedergegeben. Eine gleiche Ungenauigkeit Tertullians ist nun aber auch die Uebergehung von *μετὰ δόξης πολλῆς*, und diese Worte sind nicht, wie Hahn meint (S. 201), von Marcion ausgelassen, um dann die Stelle auf den falschen Christus des Weltschöpfers beziehen zu können. Denn im weiteren Fortgange der Rede, in welcher Tertullian die Uebereinstimmung des evangelischen Textes mit dem A. T. beweisen will, setzt er offenbar das Vorhandensein jener Worte voraus. Das zeigen die Worte: *Et gloria omnis serviens illi etc.*, (S. 353) nachdem vorher die Formel: *et data est illi regia potestas etc.* sich auf *μετὰ δυνάμεως πολλῆς* bezogen hatte. — Ebenso scheint auch das Citat von Luc. 10, 24: *Dico enim vobis, quia prophetae non viderunt, quae vos videtis,* (cap. 25, pag. 292) statt *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον* eine ungenaue Anführung Tertullians zu sein, wie denn auch die folgenden Worte *καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ*

1) Ein ähnliches Missverständniss hatte Hahn begangen, indem er bei Luc. 6, 12 die den Textesworten *ascendit in montem, et illic pernoctat in oratione* vorhergehenden Worte Tert's: *Certe evangelizat Sion et Jerusalem pacem et bona omnia* (cap. 13, pag. 228) mit zum Texte zog. Die folgenden Worte jedoch: *evolve igitur prophetas et ordinem totum recognosce. In montem excelsum, inquit Jesaias, ascende, qui evangelizas Sion: extolle cum vigore vocem tuam, qui evangelizas Jerusalem,* zeigen, dass auch jene ersten von Tert. herrühren, um die einfachen Textesworte als Erfüllung des A. T. darzustellen. Hahn hat auch später jene Auffassung zurückgenommen. (bei Thilo, cod. apocr. p. 411.)

ἤκουσαν nicht bei Marcion gefehlt haben, sondern nur von Tertullian übergangen sind. Darum scheint auch in den vorhergehenden Worten die Differenz vom Lucastext vielmehr von Tertullian als von Marcion herzurühren. — Eine ähnliche Auskunft scheint mir auch bei Tertullians Anführung von Luc. 21, 32, 33 getroffen werden zu müssen. Der Text lautet: *οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται. ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι.* Tertullian (cap. 39, pag. 355.) führt die Verse mit diesen Worten an: *adhuc ingerit, non transiturum coelum ac terram nisi omnia peragantur. — Transeat age nunc terra et coelum: sic enim dominus eorum destinavit, dum verbum ejus maneat in aevum.* Hahn hält demnach für Marcions Text: *οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ἕως ἂν πάντα γένηται*, in welchem *ἡ γενεά* darum verdrängt sei, weil Marcion die chiliastischen Hoffnungen verwarf. (S. 202.) Wenn dieser Grund wirklich stattfände, so sollte man vielmehr erwarten, dass der ganze Vers gestrichen, als dass er durch die Vorwegnahme der Worte aus dem folgenden verunstaltet sei. Dagegen liegt viel näher, ein Versehen Tertullians anzunehmen, der durch die Aehnlichkeit von *παρέλθῃ* und *παρελεύσονται* getäuscht schon den Vordersatz des 2ten Verses in den ersten hinüberzog. Aus der Form *transiturum* ist übrigens auch abzunehmen, dass damit *παρελεύσονται* und nicht *παρέλθῃ* übersetzt sein soll, und hiermit stimmt denn unsere Ansicht besser als Hahns Hypothese. Marcions Text wird also auch hier nicht von dem kanonischen abgewichen sein.

Der von Tertullian mitgetheilte Text enthält allerdings auch Abweichungen von dem kanonischen. Wie aber Tertullian immer seinen dogmatischen Zweck der Widerlegung vor Augen hat, so pflegt er nicht darauf aufmerksam zu machen, und desshalb könnte man geneigt sein, manche Abweichungen und kleinere Auslassungen für zufällige Ungenauigkeiten Tertullians zu halten, wenn nicht Epiphanius mit seinen bestimmten Angaben die Entscheidung erleichterte. In der Citation von Luc. 10,

21: *Gratias ago et confiteor, domine coeli, quod ea, quae erant abscondita sapientibus et prudentibus, revelaveris parvulis,* (cap. **25**, pag. **288**) werden die Worte πάτερ und καὶ τῆς γῆς übergangen, deren Fehlen Epiphanius (schol. **22**.) ausdrücklich berichtet. — Luc. **11**, **42** wird von Tertullian angeführt: *Sic et oluscula decimantes vocationem autem et dilectionem dei praetereuntes objurgat* (cap. **27**. p. **301**). Epiphanius (schol. **26**.) giebt an: ἀντὶ τοῦ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν, εἶχε παρέρχεσθε τὴν κλῆσιν. — Luc. **12**, 8. **9** lauten bei Tertullian: *omnis qui confitebitur in me coram hominibus, confitebor in illo coram deo. Et omnis qui negaverit me coram hominibus, denegabitur coram deo.* (cap. **28**, pag. **305**.) Epiphanius (schol. **30**) sagt: ἀντὶ τοῦ· ὁμολογήσει ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ λέγει. Nach diesen Beispielen erscheint es nothwendig, jede Abweichung der Tertullianischen Citate vom kanonischen Lucastexte genau zu beachten, und wenn nicht die Worte offenbar ungenau mitgetheilt sind, eine bestimmte Differenz der Texte anzunehmen.

Die wichtigsten Fälle dieser Art sind folgende:

Luc. 11, 2: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.

Bei Tert. cap. **26**, p. **295**: *A quo spiritum sanctum postulem?*

Luc. 13, 28: ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ισαὰκ καὶ Ιακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω.

Bei Tert. cap. **30**, p. **316**: *cum videbunt justos introeuntes in regnum dei, se vero detineri foris.* cf. Epiph. (schol. **40**) ὅτε πάντας τοὺς δικαίους ἴδητε ἐν τῇ βασ. τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω.

Luc. 16, 17: ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.

Bei Tert. cap. **33**, p. **324**: *quam unus apex verborum domini.*

Luc. 20, 35: οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν.

Bei Tert. cap. 38, p. 346: *quos autem dignatus est deus illius aevi.*

Luc. 24, 25: ἐφ' οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται.

Bei Tert. cap. 43, p. 366: *quae loquutus est ad vos.*

Luc. 24, 37: ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν.

Bei Tert. ibid.: *haesitantibus eis ne phantasma esset.*

Nur an einigen Stellen giebt Tertullian eine Abweichung beider Texte von einander ausdrücklich an. Nämlich in Bezug auf Luc. 10, 25 heisst es bei ihm: *In evangelio veritatis legis doctor dominum aggressus, quid faciens, inquit, vitam aeternam consequor? In haeretico (evangelio) vita solummodo posita est sine aeternae mentione.* (cap. 25, pag. 292.) Also Marcion las nicht ζωὴν αἰώνιον, sondern blos ζωήν. — Ein anderes Beispiel ist bei Luc. 12, 51: *Putatis venisse me pacem mittere in terram? Non, dico vobis, sed separationem. Machaeram quidem scriptum est. Sed Marcion emendat, quasi non et separatio opus sit machaerae.* (cap. 29, pag. 313.) Hier ist aber Tertullian in einem offenbaren Irrthum. Die Lesart διαμερισμόν, die er dem Marcion als Emendation des Wortes μάχαιραν vorwirft, ist die auch in unserem Lucas recipirte Lesart. Dagegen steht μάχαιραν in der Parallelstelle Matth. 10, 34, und dies hat Tertullian entweder fälschlich in seinem Text gelesen, oder durch einen Gedächtnissfehler für die ächte Lesart gehalten. — Noch einen andern Fall der Abweichung macht Tertullian bemerklich, aber auch wieder, indem er dem Marcion Unrecht thut. In Bezug auf Luc. 23, 34: διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλῆρον sagt er: *Vestitum plane ejus a militibus divisum (partim), partim sorte concessum Marcion abstulit, respiciens psalmi prophetiam: dispertiti sibi sunt vestimenta mea, et in vestimentum meum sortem miserunt* (cap. 42, pag. 363). Dem entgegen citirt Epiphanius (schol. 71.) indem er mehrere Verse kurz zusammenzieht: καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον κρανίου τόπος ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ

διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος. Trotz dem entscheidet sich Hahn für Tertullians Zeugniss [1]). Dies ist aber gerade hier darum verdächtig, weil es etwas im Texte des Lucas voraussetzt, was wirklich nicht darin steht, nämlich die Zurückweisung auf die Psalmstelle, welche nur bei Matth. 27, 35 und Joh. 19, 24 angeführt wird; und weil die Worte: *Vestitus divisus partim, partim sorte concessus* auch vielmehr auf die Fassung dieses Ereignisses bei Johannes, als auf die bei Lucas hindeutet. Bei Lucas heisst es ja ganz einfach διαμεριζόμενοι τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλῆρον; bei Joh. 19, 23, 24 dagegen: ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ ἓν μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. — εἶπον οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτὸν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται. ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, ἡ λέγουσα κ. τ. λ. Es ist klar, dass Tertullian an diese Stelle dachte, sie fälschlich für den Text des Lucas hielt, und in den bei Marcion sich findenden einfachen Worten eine Fälschung vermuthete. Ebenso wie in diesem Falle die Stelle aus dem Johannes ihm vorschwebte, so liegt in den unmittelbar vorhergehenden Worten Tertullians: *Sed et duo scelesti circumfiguntur illi, ut inter iniquos scilicet deputaretur,* eine Reminiscenz aus Marcus 15, 28, wo allein diese alttestamentliche Stelle auf jenes Ereigniss angewendet wird. Es ist natürlich, dass die ausgebildetste Form, die eine evangelische Geschichte bei einem der Evangelisten bekommen hat, sich am leichtesten und sichersten einprägt, und dieser Umstand mag den Tertullian zu jener Ungenauigkeit verleitet haben. — Ausser diesen directen Angaben von Abweichungen zwischen beiden Texten, von denen auch nur eine Zutrauen verdient, finden wir bei Tertullian nur noch die bestimmte Aussage, dass in Marcions Evangelium die Geschichte der Kindheit Jesu gefehlt habe, was er in einer sehr oratorischen Stelle seines Buches *de carne Christi* cap. 1 jenem zum Vorwurfe macht. Dass ausserdem die Geschichten

1) A. a. O. S. 213. nota z.

vom Täufer Johannes, von der Taufe Jesu und der Versuchung gefehlt haben, ist nothwendig aus dem Anfange des Evangeliums Marcions zu schliessen, den Tertullian (cap. 7, pag. 197) so angiebt: *Anno quintodecimo principatus Tiberiani, proponit eum (Christum) descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum.* Denn da dies Factum mit der Mitte des vierten Capitels des Lucas zusammentrifft, so muss alles vorhergehende in Marcions Evangelium gefehlt haben. Die übrigen Unterschiede zwischen beiden Schriften sind nur aus Tertullians Stillschweigen über manche Abschnitte, die wir im Lucas vorfinden, abzunehmen. Da aber, wie bemerkt, Tertullians Hauptzweck nicht der ist, die Abweichungen beider Texte kenntlich zu machen, sondern den Marcion auf Grund des seinigen zu widerlegen, so ist klar, dass eine Uebergehung bestimmter Abschnitte eben so gut darauf beruhen kann, dass sie Tertullian für seinen Zweck nicht tauglich fand, als dass sie überhaupt nicht im Texte standen. Dieser Umstand erschwert die Benutzung der Tertullianischen Angaben zur Herstellung des Marcionitischen Textes, da in der Sache selbst kein Entscheidungsgrund liegt, ob eine so überschlagene Stelle von Tertullian wirklich gelesen oder nicht gelesen worden sei. Allerdings, sobald man durch die Kirchenväter sich zu der Ueberzeugung hat bewegen lassen, dass Marcion seinem System zu Liebe den Lucas verstümmelt habe, so ist es natürlich, jene verschwiegenen Abschnitte des Lucas nur darauf anzusehen, ob Marcion einen Grund haben konnte, sie zu streichen. Lag ein solcher Grund nicht vor, so war es wahrscheinlich, dass Tertullian sie gelesen und nur in der Widerlegung übergangen hatte: im anderen Fall galt Tertullians Stillschweigen als Zeugniss für ihr Fehlen. Nach dieser Methode ist Hahn verfahren. Da aber dieser Standpunkt in unsern Augen jener Stütze an den historischen Zeugnissen entbehrt, so können wir auch die damit zusammenhängende Methode der Behandlung Tertullians nicht adoptiren. Bevor aber hierüber die Entscheidung gefällt und eine andere Behandlungsweise begründet werden kann, wenden wir

uns zu Epiphanius, der durch seine bestimmten Angaben in manchen Fällen die sicherste Entscheidung über Stellen, die Tertullian verschwieg, an die Hand giebt.

Obgleich nämlich auch Epiphanius hauptsächlich nur den Zweck verfolgt, Marcion dogmatisch aus seinem Evangelium zu widerlegen, so hat er doch auch eine Reihe von Abschnitten des Lucas bemerklich gemacht, welche Marcion in seinem Evangelium nicht gelesen hat. Nur muss man nicht glauben, dass die Abweichungen, die er anführt, die einzigen sind, und ausserdem eine wörtliche Uebereinstimmung zwischen beiden Texten statt gefunden habe [1]). Denn der kritische Zweck war ja bei ihm dem dogmatischen durchaus untergeordnet. Und wenn er auch in Anführung von kleinlichen unbedeutenden Differenzen oft höchst genau ist, so sind seine Angaben doch auch nicht frei von Nachlässigkeiten [2]), und sogar auch manchmal entschieden irrig. Dass Epiphanius aber nicht alle Differenzen angegeben hat, geht wenigstens schon daraus hervor, dass er die von Tertullian bemerklich gemachte Abweichung in Luc. 10, 25 ζωὴν für ζωὴν αἰώνιον nicht erwähnt. Die grösseren Abschnitte, deren Epiphanius als nicht vorhanden im Evangelium Marcions erwähnt, sind folgende:

Luc. 11, 29—32, die Worte über das Zeichen des Jonas und die Nineviten, so wie über Salomo und die Königin aus Mittag [3]).

Luc. 11, 49—51, die Worte, dass die Pharisäer Apostel und Propheten tödten würden, dafür aber Strafe erleiden sollten [4]).

Luc. 13, 1—9, über die von Pilatus getödteten Galiläer,

1) So Eichhorn, Einleitung, 1. Thl. S. 55.

2) Wie Eichhorn a. a. O. selbst zugibt, obgleich gerade die von ihm angeführten Beispiele nicht treffend sind.

3) Schol. 25: παρακέκοπται τὸ περὶ Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου, εἶχε γὰρ ἡ γενεὰ αὕτη — οὐ δοθήσεται αὐτῇ. (V. 29 a.) οὐκ εἶχε δὲ περὶ βασιλίσσης νότου καὶ Σολομῶνος.

4) Schol. 28: οὐκ εἶχε· διὰ τοῦτο εἶπεν ἡ σοφία τοῦ θεοῦ· ἀποστέλλω εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ περὶ αἵματος Ζαχαρίου καὶ Ἄβελ καὶ τῶν προφητῶν· ὅτι ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

und die daran angeknüpften Reden Jesu nebst der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum [1]).

Luc. 13, 29—35, die Botschaft über die Nachstellungen des Herodes, und der Ausruf über Jerusalem [2]).

Luc. 15, 11—32, die Parabel vom verlornen Sohne [3]).

Luc. 18, 31—34, eine Todesverkündigung Jesu [4]).

Luc. 19, 29—46, der Einzug Jesu in Jerusalem, und die sich daran anschliessenden Begebenheiten [5]).

Luc. 20, 9—18, die Parabel von den aufrührerischen Weingärtnern [6]).

Luc. 20, 37—38, das Zeugniss des Mose für die Auferstehung der Todten [7]).

Luc. 21, 18, die Verheissung der Unverletzlichkeit für die Jünger [8]).

1) Schol. 38: ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα συνέμιξε Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν. ἕως ὅπου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα καὶ ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς σύκης περὶ ἧς εἶπεν ὁ γεωργὸς ὅτι σκάπτω καὶ βάλλω κόπρια καὶ ἐὰν μὴ ποιήσῃ ἔκκοψον.

2) Schol. 41: παρέκοψε πάλιν τό· ἤξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ καὶ τό· οἱ ἔσχατοι ἔσονται πρῶτοι καὶ τό· προσῆλθον φαρισαῖοι λέγοντες· ἔξελθε καὶ πορεύου, ὅτι Ἡρῴδης σε θέλει ἀποκτεῖναι· καὶ τό· πορευθέντες εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ ἕως ὅπου εἶπεν· οὐκ ἐνδέχεται προφήτης ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ, καὶ τό· Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους. καὶ τό· πολλάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι ὡς ὄρνις τὰ τέκνα σου. καὶ τό· ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. καὶ τό· οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως οὗ εἴπητε, εὐλογημένος.

3) Schol. 42: πάλιν παρέκοψε πᾶσαν τὴν παραβολὴν τῶν δύο υἱῶν, τοῦ εἰληφότος τὸ μέρος τῶν ὑπαρχόντων καὶ τοῦ ἄλλου.

4) Schol. 52: παρέκοψε τό· παραλαβὼν τοὺς δώδεκα ἔλεγεν· ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τοῖς προφήταις περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται, ἀποκτανθήσεται καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται. ὅλα ταῦτα παρέκοψε.

5) Schol. 53: παρέκοψε τὸ κεφάλαιον τὸ περὶ τοῦ ὄνου καὶ Βηθφαγὴ καὶ τὸ περὶ τῆς πόλεως καὶ τοῦ ἱεροῦ, διότι γεγραμμένον ἦν· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται· καὶ ποιεῖτε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν.

6) Schol. 55: πάλιν παρέκοψε τὰ περὶ τοῦ ἀμπελῶνος τοῦ ἐκδιδομένου γεωργοῖς καὶ τό· τί οὖν ἐστι τό· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες.

7) Schol. 56: ἀπέκοψε τό· ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσε περὶ τοῦ βάτου καθὼς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ, καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. θεὸς δὲ ἔστι ζώντων καὶ οὐχὶ νεκρῶν.

8) Schol. 58: πάλιν παρέκοψε θρίξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται.

Luc. 21, 21—22, Verheissung der Strafe für Jerusalem [1]).
Luc. 22, 35—37, Rathschläge Jesu in Bezug auf die Ausübung des Apostelamtes [2]).
Luc. 22, 49—51, die Gewaltthat des Jüngers am Knechte des Hohenpriesters [3]).

Hiemit stimmen die Anführungen Tertullians insofern überein, als derselbe gerade auch alle diese Stellen mit Stillschweigen übergeht. Ausserdem bezeichnet Epiphanius noch mehrere einzelne Verse als fehlend, mit denen aber noch andere Verse, die genau mit jenen zusammenhängen, ausgefallen sein müssen; was sich dann auch mit Tertullians stillschweigendem Zeugniss vereinigen lässt. So fehlte:

Luc. 12, 6: *οὐχὶ πέντε στρουθία πωλεῖται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἐστι ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ,* nach Schol. 29. Ebenso muss aber auch V. 7: *ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται. μὴ οὖν φοβεῖσθε. πολλῶν στρουθίων διαφέρετε* — gefehlt haben.

Luc. 17, 10: *οὕτω καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν λέγετε· ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν· ὅτι ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι, πεποιήκαμεν* fehlte nach Schol. 47. Dasselbe muss aber dann auch mit den vorhergehenden Versen 7—9 der Fall sein, zu denen jener nur den Schluss bildet.

Luc. 22, 16: *λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* fehlte nach Schol. 63. Also sicher auch die engzusammengehörenden Verse 17. 18.

1) Schol. 59: *πάλιν παρέκοψε ταῦτα· τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη καὶ τὰ ἑξῆς διὰ τὰ ἐπιφερόμενα ἐν τῷ ῥητῷ· ἕως πληρωθῇ τα γεγραμμένα.*

2) Schol. 64: *παρέκοψε τό· ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς, μή τινος ὑστερήσατε καὶ τὰ ἑξῆς διὰ τό· καὶ τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι, τὸ καὶ μετὰ ἀνόμων συνελογίσθη.*

3) Schol. 67: *παρέκοψε ὃ ἐποίησε Πέτρος ὅτε ἐπάταξε καὶ ἀφείλατο τὸ οὖς τοῦ δούλου τοῦ ἀρχιερέως.*

Luc. 22, 30: *ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθίσησθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ισραήλ*, welches nach Refut. 63 fehlte, bildet nur den Schluss des Abschnittes V. 24—30, der dann ganz ausgefallen sein muss.

Luc. 23, 43: *καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* fehlte nach Schol. 72, also offenbar auch die Verse 39—42, mit denen jener aufs genaueste verbunden ist.

In einigen Punkten weichen aber die Angaben des Epiphanius von denen Tertullians ab. Nach Schol. 31 fehlten nämlich die Worte *ὁ θεὸς ἀμφιέννυσι τὸν χόρτον*, d. h. also wahrscheinlich der ganze 28ste Vers des 12ten Capitels. In Tertullian's Anführung: *cujus et lilia et foenum non texunt nec nent, et tamen vestiuntur ab ipso*, (Cap. 29, p. 308) wird aber gerade auch auf jenen Vers angespielt. Es ist nicht zu entscheiden, ob zu Epiphanius Zeit die Marcioniten den Vers absichtlich gestrichen haben oder ob er aus Versehen fehlte. Es kommt auch nichts darauf an, da der Vers durch Tertullians Erwähnung für das Evangelium Marcions gesichert ist. — An einer andern Stelle, cap. 23, 2 fand Epiphanius einige Zusätze, welche Tertullian (cap. 42. pag. 362) nicht erwähnt, nämlich nach *διαστρέφοντα τὸ ἔθνος* die Worte *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας*, und nach *κωλύοντα καίσαρι φόρους διδόναι* die Worte *καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα*. (Schol. 69. 70.) Dieselben finden sich auch in einzelnen Codices des Lucas (Vgl. Griesbach z. d. St.). Dass sie von Marcioniten herrühren, wie Hahn vermuthet, (S. 212) und aus deren Exemplaren in die kanonischen herübergekommen seien, ist nicht recht wahrscheinlich, da sie durch nichts einen Marcionitischen Character verrathen, und es viel schwieriger ist, eine Einwirkung ketzerischer Codd. auf kanonische anzunehmen, als den umgekehrten Fall, wofür ja auch die bei Pseudoorigenes vorkommende Recension des Marcionitischen Evangeliums mehrere Beispiele enthält [1]). — Eine andere von Epipha-

1) Ein anderer von Epiphanius gegen Tertullians Zeugniss er-

nius (Schol. 19) erwähnte Abweichung, nämlich das Fehlen der Worte *οὐκ ἠδυνήθην ἐκβαλεῖν αὐτό*, ist wohl nur eine zufällige Auslassung. Die Worte sind so nothwendig im Zusammenhange, und der Grund, den Hahn (S. 156) für ihr Fehlen angiebt, dass sie zur Ehrenrettung der Apostel von den Marcioniten gestrichen seien, entfernt sich so weit von der Voraussetzung, dass das dogmatische System der Marcioniten den Maassstab für ihre Verstümmelung der Schriften abgab, dass man nothwendig auf jene von uns gegebene Lösung zurückkommen muss. — In einem andern Fall hat aber Hahn mit Unrecht eine Verschiedenheit in den Relationen des Tertullian und Epiphanius gefunden. Nämlich nach Schol. 55 hat die Parabel von den Weingärtnern, Luc. 20, 9—18 gefehlt. Der vorhergehende Abschnitt, welcher die den Pharisäern vorgelegte Streitfrage über die Taufe des Johannes enthielt V. 1—8 war nach Tertullians Zeugniss (cap. 38, pag. 344) vorhanden, und an ihn schloss sich unmittelbar die von Epiphanius (Schol. 54) erwähnte Hälfte des 19ten Verses an. (*καὶ ἐζήτησαν ἐπιβαλεῖν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐφοβήθησαν.*) Aus der Refutatio 53 will aber Hahn (S. 197) folgern, dass Epiphanius von dem ganzen Abschnitt nur V. 1 und 19 vor sich gehabt, also in dem von ihm gebrauchten Exemplar auch V. 2—8 gefehlt habe. Es ist schon auffallend, dass er diesen Umstand nicht ebenso in einem Scholium mitgetheilt hat, wie doch das Fehlen des folgenden Abschnitts in Schol. 55; wenn man aber jene Refutatio ansieht, aus welcher Hahn ein paar Worte herausgerissen hat, so leuchtet ein, dass er dieselbe ganz falsch verstanden hat. Jene Refutatio hat den Zweck, das Fehlen des Abschnitts zu rügen, welcher den Einzug Jesu in Jerusalem etc. erzählt, (cap. 19, 29—46.), und thut es dadurch, dass sie auf den Abschnitt 20, 1—8. 19 hinweist, welcher Jesum in dem Tempel zeigt, und fragt, wie er denn dahin gekommen wäre. Jener Abschnitt wird, wie öfter (z. B.

wähnter Zusatz zu Cap. 17, 11—19 wird weiter unten zur Sprache kommen.

schol. 25, s. o.) nur mit den Worten des Anfanges und Endes bezeichnet. Sein Inhalt aber, nämlich die fragliche Rede über die Taufe Johannis, hat so wenig gefehlt, dass ihn Epiphanius als *οὗτος ὁ λόγος* den Reden in Capitel 19 bestimmt entgegensetzt [1]).

In den manchmal ziemlich ungenauen und abgekürzten Citaten aus Marcions Evangelium bei Epiphanius hat Eichhorn die eigenen Worte jener Schrift erblicken zu müssen geglaubt, und in dieser Unvollkommenheit der Schreibart einen Beweis für die Ursprünglichkeit jenes apocryphischen Evangeliums finden wollen [2]). Ein ungeübter Schriftsteller, meint er, schriebe immer so, dass er seinen Lesern allerhand zu ergänzen übrig liesse, ein Ueberarbeiter würde dann erst die nöthige Rundung und Verständlichkeit hineinbringen. Mag es nun mit dieser allgemeinen Rechtfertigung jener Hypothese sich verhalten wie es will, so hätte schon die ungenaue Art, mit der von Epiphanius auch die dem Ueberarbeiter Lucas angehörigen Stücke angeführt werden, Eichhorn darauf aufmerksam machen können, dass es auch mit den Anführungen aus Marcions Evangelium sich nicht anders verhielte. Ferner aber sind einige Anführungen des Epiphanius, wenn man sie als genaue Textesangaben annimmt, völlig sinnlos, wie Schol. 43 die Worte: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου· καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*, die ohne den Zwischensatz *ἀπὸ τότε ἡ βασίλεια τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται*

1) Refut. 53: Der Vorwurf lautet: *ἀπὸ τοῦ Ἱεριχὼ καταλιπὼν πᾶσαν τὴν ἀκολουθίαν τῆς ὁδοιπορίας, πῶς τε ἦλθεν εἰς Βηθανίαν καὶ εἰς Βηθφαγή.* Dann heisst es weiter: *ἵνα δὲ ἐλεγχθῇ ὑπὸ τοῦ ἰδίου στόματος, φησὶν· ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν διδάσκοντος αὐτοῦ ἐν τῷ ἱερῷ — ἐζήτησαν ἐπ᾽ αὐτὸν ἐπιβαλεῖν τὰς χεῖρας, καὶ ἐφοβήθησαν.* Die Widerlegung besteht aber darin, dass dies den ausgelassenen Abschnitt voraussetzt. Denn *πῶς ἀπὸ Ἱεριχὼ ἐγένετο ἐν τῷ ἱερῷ, ἀπὸ τῆς αὐτῆς ὁδοιπορίας γνωσθήσεται καὶ τοῦ τῆς ὁδοῦ διαστήματος. ἀλλὰ* (sc. *τοῦτο ἐγένετο*) *ἵνα ὀφθῇ ὁ ῥαδιουργὸς παρακρύψας τὰ ἐν τῇ ὁδῷ γενόμενα καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ῥηθέντα ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος πρὸ τούτου τοῦ λόγου* (d. h. Cap. 20, 2 – 8!) *λέγω δὴ ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται καὶ τὰ ἑξῆς ὡς ἔχει ἡ προφητεία* (nämlich die vorhergehenden Verse 19, 42 – 44).

2) Einleitung 1. Th. S. 50.

nicht zu verstehen sind, welchen zu ergänzen aber Epiphanius sehr wohl seinen mit dem Lucas wohl bekannten Lesern überlassen konnte, nicht aber ein erster Concipient der Rede. Wenn nun Eichhorn zur Erklärung des Ausfallens jenes Satzes einen Schreibfehler annimmt [1]), so giebt er selbst zu, dass seine Ansicht nicht durchzuführen ist. Die Bemerkungen Hahns darüber [2]) widerlegen jene Ansicht vollkommen, die auch wohl von Niemand mehr festgehalten wird.

Capitel IV.

Das Princip der Beurtheilung des Evangeliums des Marcion.

Die eben geschlossene Untersuchung hat ergeben, dass die eine Quelle für die Herstellung des Marcionitischen Evangeliums, nämlich die Angaben des Epiphanius, nicht vollständig ist, die andere, nämlich Tertullians Anführungen, sich nicht unmittelbar als sichere Stütze erweist. Wir haben also so wenig ein festes Material, an welchem wir eine Hypothese durchführen können, dass wir vielmehr erst durch Aufstellung einer Hypothese die Reste des Evangeliums bei Tertullian feststellen müssen. Denn da Tertullian eine Reihe von Abschnitten des Lucas sowohl darum übergangen haben kann, weil sie sich bei Marcion nicht fanden, als auch darum, weil sie ihm zur Widerlegung desselben nicht brauchbar waren, so wird ein verschiedenes Urtheil über einen Abschnitt gefällt werden können, je nachdem man ihn darauf ansieht, ob Marcion ihn dulden konnte, oder ob er Merkmale späteren Ursprungs an sich trägt. Schon deshalb ist es nothwendig, den festen Punkt anzugeben, von wo aus das Evangelium angesehen werden soll. Da wir uns nun aber lediglich auf dem Felde der inneren Kritik bewegen, und keine der beiden Hypothesen

1) A. a. O. S. 619.
2) Das Ev. Marcions S. 123 — 129.

vor der anderen einen historischen Haltpunkt voraus hat, so kann für die Hypothese, welche uns als die richtige erscheint, an dieser Stelle noch kein positiver, durchaus genügender Beweis gegeben, sondern nur auf negative Weise die Möglichkeit derselben gerechtfertigt werden. Ihre volle Bewährung wird sie nur am Schlusse der ganzen Untersuchung erreichen können, wenn sie mit Consequenz an dem vorliegenden Material durchgeführt worden ist. Denn gerade die Inconsequenz der Methode, welche der Hahn'schen Hypothese eigen ist, begründet das Recht, ihr wiederum die Semler-Eichhorn'sche Ansicht entgegenzusetzen, dass das von Marcion gebrauchte Evangelium ein unabhängiges und älter als der kanonische Lucas gewesen sei. Ob hiemit schon die andere Annahme Eichhorn's, dass nämlich das Evangelium Marcions eine Quellenschrift des kanonischen Lucas gewesen sei, unmittelbar zusammenfallen darf, dies kann nur aus der weiteren genauern Untersuchung sich ergeben. Jedoch müssen wir von der Möglichkeit auch der zweiten Eichhorn'schen Annahme ausgehen, da die Ursprünglichkeit der kürzeren Schrift sich nur dadurch wird nachweisen lassen, dass sich an den ihr fehlenden Abschnitten des Lucas Spuren einer späteren Ueberarbeitung durch einen Zweiten vorfinden. Doch bleibt die nähere Bestimmung des Verhältnisses beider durchaus der ferneren Untersuchung vorbehalten. Die Merkmale, wodurch sich Ueberarbeitungen zu erkennen geben, sind in den meisten Fällen Verstösse gegen den Zusammenhang mit den Abschnitten, zwischen oder in welche Anderes, Fremdartiges eingeschoben ist. Denn ein Ueberarbeiter, welcher nicht das Ganze neu reproducirt, sondern nur geringe Veränderungen, und Vermehrungen anbringt, kann der Gefahr kaum entgehen, den Zusammenhang bisher gut geordneter Stücke zu zerreissen, oder einander widersprechende Stücke nebeneinander zu stellen. Gerade in der Evangelienliteratur finden sich für diese Behauptung Beispiele im Evangelium des Marcus im Verhältniss zu Matthæus und Lucas, aus denen jener geschöpft hat.

Wenn es bei Marcus 9, 5. 6 in der Verklärungsgeschichte heisst: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥαββί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι. καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνὰς κ. τ. λ. οὐ γὰρ ἤδει τί λαλήσῃ. ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι*, so ist diese Begründung an diesem Ort nicht passend. Der Schrecken über die Erscheinung der Männer des alten Testaments wird doch den Petrus nicht zu einer Aeusserung seines Wohlgefallens darüber veranlasst haben. Es leuchtet ein, dass jener Satz vielmehr aus Matth. 17, 6 (*ἐφοβήθησαν σφόδρα* nämlich über die Himmelsstimme, wozu auch Grund da war) vom Ueberarbeiter an jene Stelle versetzt ist. — Marc. 12, 34 findet sich nach einer ganz freundlichen Unterredung zwischen Jesu und einem Schriftgelehrten über das grösste Gebot die Bemerkung: *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, wozu in dem vorhergehenden Gespräch kein Grund war, namentlich da unmittelbar vorher Jesus zu jenem gesagt hatte: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*. Sie ist aber daraus zu erklären, dass Marcus jenen Abschnitt über das höchste Gebot, welcher bei Lucas fehlt, in die Reihe der Erzählungen desselben unmittelbar hinter die Geschichte von der Abfertigung der Sadducäer (Luc. 20, 20—39, Marc. 12, 13—27) eingeschoben hat, und zwar so, dass er die Schlussbemerkung des Lucas 20, 40: *οὐκέτι δὲ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν*, erst nach seiner Einschiebung anbrachte. Allerdings war, wenn Marcus die Notiz an ihrem Orte stehen liess, dieselbe im Widerspruch mit dem nun folgenden Verse, dass nämlich doch wieder ein Pharisäer ihm eine Frage, die über das höchste Gebot, vorlegte (Marc. 12, 28), aber am Schluss des sich hieran knüpfenden Gespräches steht die Bemerkung mit ebenso wenig Geschick. Diese Fälle sind deutliche Anzeichen dafür, dass Marcus die Berichte der beiden Evangelisten auf seine Weise benutzt und überarbeitet habe [1]). Demgemäss sollen denn auch die Ab-

1) Weitere Beispiele bei De Wette, Einleitung ins N. T. S. 130 ff. Ebenso verrathen auch die Bücher der Chronik sich als Ueberarbeitung der Bücher Samuelis und der Könige durch viele Unge-

schnitte des Lucas, welche in Marcions Evangelium gefehlt haben, darauf angesehen werden, ob sie gut in den Zusammenhang passen, oder ob sie nicht vielmehr das Gepräge an sich tragen, von einem zweiten Ueberarbeiter herzurühren. Denn wir setzen voraus, dass der Darstellung eines ersten Concipienten Ordnung und Harmonie, und nicht etwa, wie Eichhorn meint, Ungeschicklichkeit und Unverständlichkeit zuzutrauen ist. Dieser Canon, den er seiner Hypothese vom Urevangelium zu Liebe aufstellte, ist durch keine historischen Gründe gestützt und bedarf auch wohl nicht mehr der Widerlegung.

Nach jener unserer Voraussetzung, dass, wenn das Evangelium Marcions ursprünglicher ist, als der Lucas, es sich vor demselben durch besseren Zusammenhang auszeichnet, wird auch die Frage entschieden werden müssen, welche von Tertullian übergangenen Abschnitte dem Marcionitischen Evangelium wirklich angehört haben, und welche nicht. Wir müssen uns natürlich damit begnügen, an diesem Orte von jenen Abschnitten nur die zu bezeichnen, welche nach unserer Meinung in Marcions Evangelium gestanden haben, die, welche darin gefehlt haben, werden weiter unten zur Sprache kommen, wo alle Abweichungen beurtheilt werden. Desshalb wird der vollständige Beweis und die Rechtfertigung der jetzt nicht durchaus zu begründenden Annahme erst in dem weiteren Fortgang der Untersuchung zu finden sein.

Folgende der von Tertullian übergangenen Stücke haben, weil sie im Zusammenhang des Ganzen nothwendig sind, und Tertullian keinen Anlass zur Bekämpfung Marcions boten, wahrscheinlich dem Evangelium desselben angehört.

Cap. 4, 36. 37. *καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· τίς ὁ λόγος οὗτος; ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι, καὶ ἐξέρχονται. καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τοῦ περιχώρου.* Die Verse haben keine dogmatische

schicktheiten. Vgl. De Wette, Einl. ins A. T. S. 259 ff. und Beiträge zur Einl. ins A. T. 1. Band. 1806.

Bedeutung, darum überschlägt sie Tertullian (Cap. 7 pag. 202). Sie sind aber nöthig, weil in der Geschichte von Jesu Auftreten in Nazareth (4, 16—30), welche in Marcions Evangelium auf die Erzählung von der Heilung des Dæmonischen (4, 31—35) folgte, vorausgesetzt wird, dass jenes Wunder in Capernaum allgemeines Aufsehen in der Umgegend gemacht hatte. (Vgl. V. 23: *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναούμ κ. τ. λ.*) [1]).

Cap. 6, 32. 33: *καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστι; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσι. καὶ ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἔσται· καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσι*, wird wahrscheinlich nur darum übergangen (Cap. 16, p. 247—249), weil der Gedanke dieser Verse auch in dem folgenden 34sten wiederholt, und dieser von Tertullian zu seinem Zweck benutzt wird. Und die Wiederholung eines Gedankens mit geringem Wechsel der Form ist zu sehr im Geiste der ganzen Bergrede, als dass die Verse nicht ursprünglich sein sollten.

Cap. 8, 40—42a. 49—56, die Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus wird nicht erwähnt, obgleich die zwischeninnestehende Erzählung von der Heilung des blutflüssigen Weibes citirt wird (Cap. 20 p. 265). Beide Erzählungen scheinen aber ursprünglich zusammen zu gehören, wenigstens gibt es kein Merkmal des Gegentheils, und Tertullian konnte sie um so eher übergehen, weil er kurz vorher (Cap. 18, p. 255) den ganz ähnlichen Fall der Erweckung des Jünglings zu Nain behandelt hatte, und hier sich nur hätte wiederholen müssen, was, wie er öfters bemerkt, er zu vermeiden sucht.

Cap. 9, 49. 50, die Antwort Jesu auf den Bericht des Johannes, dass ein Fremder in seinem Namen Teufel austreibe, wird verschwiegen (Cap. 23, p. 280—282). Sie hatte weder für Marcion noch für Tertullian ein dogmati-

1) Hahn (S. 137) meint ebenfalls, dass diese Verse nicht gefehlt haben werden. Wenn er jedoch dasselbe auch von V. 38. 39 (Heilung der Schwiegermutter des Petrus) annimmt, so können wir damit nicht übereinstimmen, wie sich unten zeigen wird.

sches Interesse, und gehört so gewiss dem ursprünglichen Zusammenhang an, als im ganzen neunten Capitel eine Reihe characteristischer Züge von den Jüngern Jesu, wie es scheint, absichtlich zusammengestellt sind.

Cap. 10, 29—42, die Parabel vom barmherzigen Samariter, welche auch übergangen wird (cap. 25, p. 293. 294), schliesst sich auf eine so nothwendige und natürliche Weise an das vorhergehende Gespräch an, (V. 29: *ὁ δὲ θέλων δικαιοῦν ἑαυτὸν εἶπε πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστί μου πλησίον. ὑπολαβὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν*) dass an der Ursprünglichkeit dieser Erzählung an dieser Stelle kein Zweifel sein kann; und zur Begründung eines dogmatischen Einwandes gegen Marcion gab sie keine Veranlassung.

Cap. 12, 50: *Βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως οὗ τελεσθῇ* wird übergangen (Cap. 29, p. 313), doch kann der Satz nicht gefehlt haben, weil er von Epiphanius aus dem Munde der Marcioniten angeführt wird (p. 304 D.), wenn gleich in etwas abweichender Gestalt: *βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι. καὶ τί θέλω εἰ ἤδη τετέλεκα αὐτό.*

Cap. 14, 1—11, die Einladung zum Gastmahl eines Pharisäers, die Heilung eines Wassersüchtigen, und die Reden über die bei Gastmahlen zu beweisende Bescheidenheit werden übergangen. (cap. 31, pag. 317.) Letztere werden durchaus vorausgesetzt in den von Tertullian mitgetheilten Reden vom 12ten Verse an, obgleich zu verwundern ist, dass T. von der in V. 8 geschehenden Erwähnung der *γάμοι* nicht Anlass zur Polemik gegen Marcion nimmt. Die Heilung konnte er mit Stillschweigen übergehen, weil er sich sonst wiederholt haben würde. V. 15, *ἀκούσας δέ τις τῶν συνανακειμένων ταῦτα εἶπεν αὐτῷ· μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* ist, wenn er auch von T. nicht berührt wird, als Einleitung der folgenden Parabel durchaus nothwendig.

Cap. 14, 25—35 enthält verschiedene nicht genau zusammenhängende Sentenzen Jesu, welche zu keiner dogmatischen Debatte Veranlassung geben konnten, desshalb scheint sie Tert. übergangen zu haben (cap. 31, pag. 320).

Uebrigens wird V. 26 von Epiphanius in Refut. 70. angeführt.

Cap. 18, 15—17, über den Vorzug der Kinder im Reiche Gottes hat T. wohl nur darum übergangen, weil er sonst seine schon bei cap. 9, 46 f. vorgetragenen Bemerkungen hätte wiederholen müssen. Uebrigens wird auch V. 16 im *dialogus de recta fide*, sect. 1. p. 714 C. vom Marcioniten angeführt.

Cap. 18, 28—30 enthält die mit dem kurz vorher erzählten Gespräch über die Pflichten eines Jüngers Jesu eng zusammenhängende Aeusserung des Petrus, dass er und seine Genossen um Jesu willen Alles verlassen hätten und die darauf von Jesus gegebene Verheissung. Darum wird der Abschnitt wohl nicht gefehlt haben, sondern von Tertullian nur darum übergangen sein, (cap. 36, pag. 340) weil er ihm zu seinem Zweck nicht brauchbar war.

Cap. 20, 45—47 enthält strafende Worte Jesu gegen die Schriftgelehrten, die den passenden Schluss eines Abschnittes bilden, in welchem von verschiedenen Fragen erzählt wird, mit denen Pharisäer wie Sadducäer Jesum in die Enge zu treiben suchten. Mit Rücksicht auf diese beiden Classen scheint auch der Ausdruck γραμματεῖς in V. 46 gewählt zu sein. Tragen desshalb diese Verse das Gepräge der Ursprünglichkeit, so konnte Tertullian dieselben wohl desshalb überschlagen, weil die daraus etwa gegen Marcion zu ziehenden Folgerungen schon bei der in Cap. 11 enthaltenen Strafrede gegen die Pharisäer ausgesprochen waren.

Cap. 21, 1—4 das Wort Jesu über die Opfergabe der Wittwe steht so abgerissen, und ohne Zusammenhang, dass sich eigentlich nichts darüber entscheiden lässt, ob Tertullian es hätte erwähnen müssen, wenn er es vorfand oder nicht. Der Ansicht Hahns, (S. 200) dass es Marcion hätte streichen müssen, weil das Opfer dem Weltschöpfer gebracht wäre, können wir nicht beitreten, weil ja Jesus das Opfern an und für sich nicht billigt, und Marcion wohl Auswege hatte, um Jesu stillschweigende Billigung zu rechtfertigen, wie er es bei der Aufforderung

Jesu an den geheilten Aussätzigen that, den Priestern das gebührende Opfer darzubringen. (cap. 5, 12—14) [1]. Darum halte ich für wahrscheinlicher, dass Marcion die Verse gelesen haben mag.

Cap. 23, 27—31 wo von der Theilnahme der Weiber an Jesu Schicksal und seiner Antwort an dieselben erzählt wird, hat Tertullian nicht erwähnt (cap. 42, pag. 363). Man könnte daraus schliessen, dass es nicht in Marcions Evangelium gestanden habe, weil Tertullian wohl ebenso gut, wie bei den andern Umständen des Processes und der Kreuzigung Jesu [2], auch für diesen Abschnitt eine Alttestamentliche Parallele hätte auffinden können, um Marcion zu widerlegen, wenn ihm überhaupt der Abschnitt in Marcions Evangelium vorlag. Jedoch finden sich im weiteren Verfolg der Erzählung einige Andeutungen, welche offenbar diesen Abschnitt voraussetzen. Denn das

1) Cf. Tert. l. IV, 9, pag. 210: *Sine dubio Christus testabatur* (nämlich durch die Worte: προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ, καθὼς προσέταξε Μωϋσῆς, 5, 14) *se legem non dissolvere sed adimplere. — Hanc tam congruentem et debitam interpretationem testimonii adulator Christi sui Marcion sub obtentu mansuetudinis et lenitatis quaerit excludere. Nam et bonus, inquit, praeterea sciens, omnem qui lepra esset liberatus, solemnia legis exsecuturum, ideo ita praecepit.*

2) L. c. *Pilato quoque interroganti, tu es Christus? proinde tu dicis, ne metu potestatis videretur amplius respondisse. Constitutus est igitur dominus in judicio. Et statuit in judicio populum suum. Ipse dominus in judicium venit cum presbyteris et archontibus populi, secundum Jesaiam. Atque exinde omne scriptum passionis suae implevit, tumultuatae sunt ibidem nationes, et populi meditati sunt inania.* (Ps. 2, 1) *Astiterunt reges terrae et archontes congregati sunt in unum adversus deum et adversus Christum ejus. — Nam et Herodi velut munus a Pilato missus Osee vocibus fidem reddidit, de Christo enim prophetaverat, et vinctum eum ducent xenium regi. Delectatus denique est Herodes viso Jesu, nec vocem ullam ab eo audivit. Tanquam agnus enim coram tondente, sic non aperuit os suum. — Illam scilicet linguam, quam in psalmo adglutinatam gutturi suo tunc probabat non loquendo. — Sed et duo scelesti circumfiguntur illi, ut inter iniquos scilicet deputaretur. —*

Volk, das Jesum zur Kreuzigung begleitete, worunter die Weiber ihre Theilnahme für ihn nicht verhehlten (V. 27: ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν αἳ καὶ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν) wird auch nachher mehreremale wiedererwähnt, und zwar in der Weise, wie in dem fraglichen Abschnitt, dass es nämlich nicht an den Spöttereien der Priester Theil nahm, sondern Reue bewies. (V. 35. 48). Desshalb wird wohl der Abschnitt bei Marcion nicht gefehlt haben.

Die Stelle cap. 23, 47—49, welche Tertullian ebenfalls nicht berührt (cap. 42, pag. 365), zu streichen hatte Marcion keine Veranlassung, obgleich Hahn das Gegentheil behauptet (S. 214), denn das Bekenntniss des Hauptmanns: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν hatte ja keinen dogmatischen Werth, und mit den γνωστοὶ Jesu waren ja keine Verwandten gemeint. Dass aber Tertullian keinen Grund hatte, die Stelle besonders hervorzuheben, ist klar, wenn wir sehen, wie er alle einzelnen Umstände der Hinrichtung und Beerdigung Jesu zusammenrafft, um sie dem Marcion als Zeugnisse für die wirkliche Leiblichkeit Jesu entgegenzuhalten [1]). Da konnte er wohl die ziemlich gleichgültigen Verse überspringen, die desshalb wahrscheinlich in Marcions Exemplare nicht fehlten.

1) Tert. cap. 42, pag. 364: *Hoc dicto exspiravit.* (v. 46) *Quis? spiritus semetipsum, an caro spiritum? Sed spiritus semetipsum exspirare non potuit. Alius est, qui exspirat, alius qui exspiratur. Si spiritus exspiratur, ab alio exspiretur necesse est. Quodsi solus spiritus fuisset, discessisse potius diceretur, quam exspirasse. Quis ergo exspirat spiritum, nisi caro? Quae et spirat quando illum habet, et ita eum, cum amittit exspirat. Denique si caro non (fuit): phantasma carnis: phantasma autem, spiritus fuit: spiritus autem semetipsum exspiravit et exspirando discessit. Sine dubio phantasma discessit, quum spiritus, qui erat phantasma, discessit, et nusquam comparuit phantasma cum spiritu. Nihil ergo remansit in ligno. Nihil pependit etiam post exspirationem. Nihil de Pilato postulatum.* (v. 52.) *Nihil de patibulo detractum. Nihil sindone involutum.* (v. 53.) *Nihil sepulcro novo conditum.*

So bleiben denn von den bei Tertullian nicht erwähnten Abschnitten des Lucas, über die Epiphanius Angaben nicht sogleich die sichere und bestimmte Entscheidung geben, nur noch folgende übrig, die wahrscheinlich in Marcions Evangelium gefehlt haben, und die sich aus sicheren Kennzeichen als spätere Einschiebungen zu erkennen geben werden:

Cap. **4**, **38. 39**, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

Cap. **7**, **20—35**, ein Stück aus der Rede über den Täufer Johannes.

Cap. **9**, **31**, ein Vers aus der Verklärungsgeschichte.

Cap. **10**, **12—15**, der Weheruf über die Städte Chorazin und Bethsaida.

Cap. **11**, **42**, die Worte *ταῦτα ἔδει ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι.*

Cap. **12**, **33. 34**, eine Ermahnung zur freiwilligen Armuth.

Cap. **19**, **9**, die Worte *καθὼς καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν.*

Cap. **22**, **43. 44**, die Erwähnung des Engels und der Blutstropfen in Gethsemane.

Cap. **24**, **27**, die Worte *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ*[1]).

Indem wir uns von dieser Feststellung des Werthes der Tertullianischen Citate aus dem Evangelium Marcions zu unserm Ausgangspunkte zurückwenden, dass nämlich jenes Evangelium für ein vom Lucas unabhängiges, ja vielleicht sogar für den Grundstamm desselben zu halten ist, so ist es nöthig, diese Hypothese der Hahnschen gegenüber vorläufig zu rechtfertigen, dadurch, dass wir

1) Ueber den Schluss des Evangeliums lässt sich schwer etwas Sicheres bestimmen. Von Luc. 24, 44—53 wird blos V. 47 bei Tertullian mit den Worten: *apostolos mittens ad praedicandum universis nationibus* erwähnt, woraus aber auch kein genauer Schluss auf die Gestalt des Marcionitischen Textes gezogen werden kann. Darum ist diese Abweichung nicht in die Reihe der übrigen gestellt worden, sondern sie unterliegt noch einer besondern Betrachtung.

an dieser nachweisen, dass sie in sich selbst unhaltbar sei. Hahns Hypothese reicht nämlich nicht aus zur Erklärung aller Differenzen zwischen beiden Evangelien. Er verspricht, bei allen Stellen, welche im Vergleich mit Lucas in der Evangelienschrift Marcions fehlten, einen Anstoss nachzuweisen, den Marcion seines Systems wegen nehmen musste; wir müssen uns desshalb wundern, dass er nicht selten eine vorgebliche Verstümmlung durch moralische Gesichtspunkte erklärt, und mehreremale überhaupt keinen Grund anzuführen weiss. (z. B. cap. 9, 40; 10, 22; 13, 31 ff. u. a. Bei den einzelnen Stellen werden Hahns Gründe besonders zur Sprache kommen.) Ausserdem hat Schwegler mit Recht gegen Hahn eingewandt, dass, wenn Marcion sich an vielen Stellen, die seinem Systeme am stärksten widersprechen, durch gewaltsame Exegese geholfen hat, kein dringender Grund für ihn vorlag, die anderen keineswegs unbezwinglichen zu streichen [1]). Marcions ganzes Denken und Leben war consequent bis zur Härte, sollen wir ihm nicht auch Consequenz in der Behandlung der Schrift zutrauen, die er also entweder so weit purificiren musste, dass kein Wort derselben gegen ihn aufgebracht werden konnte, so dass er auch der gewaltsamen Erklärungsweise überhoben war, oder die er allein durch dies Mittel zu einem Zeugniss für sich gemacht haben wird. Desshalb wird eine Hypothese, welche Marcions Methode in der Behandlung der Schrift auf Ein consequent durchgeführtes Mittel zurückführt, mehr seinem Geiste angemessen sein, als wenn man ihm zutraut, dass er bald das eine, bald das andere Mittel angewandt habe. Zwar kennen wir Marcions Exegese lange nicht vollständig, da Tertullian nur in den wenigsten Fällen für gut findet, die Bemerkungen jenes Mannes mitzutheilen; und zwar bei manchen Abschnitten, die der Gnosis Marcions aufs schlagendste widersprochen haben, und die Tert. fast mit Triumph ihm entgegenhält, wissen wir nicht, wie er sich geschützt habe. Dahin gehört z. B. der Abschnitt, in welchem Jesus das ewige Leben dem verspricht, der die Alt-

1) Nachapostol. Zeitalter, 1. Th. S. 272.

testamentlichen Gebote hält. (Luc. 18, 18—27; bei Tert. cap. 36, pag. 338 seq.) Um so weniger bestimmt darf man behaupten, dass Marcion diese oder jene Stelle nicht dulden konnte, weil sie ihm zu direct widerspräche. Ein Abschnitt, über den in dieser Weise viel hin und wider gesprochen ist, ist die Geschichte vom verlornen Sohn. Die rationalistischen Kritiker, welche in Marcion mit Vorliebe den reinen Pauliner erblickten, konnten sich nicht genug wundern, dass derselbe diese so ganz in paulinischem Geiste gedachte Erzählung verstossen haben sollte. Olshausen und Hahn haben alles aufgewandt, um recht viel Gründe zu entdecken, warum sie ihm anstössig sein musste. Hahns Hauptgrund ist, dass Marcion das in jener Erzählung so sinnlich geschilderte Leben verabscheuen musste, das auch nicht einmal in parabolischer Form, sondern als reine Geschichte dargestellt sei [1]). Hiegegen ist nun zu erinnern, dass wenn ihn der übrige Theil der Geschichte doch ansprechen musste, er ja blos den letzteren Theil umzuändern hatte. Warum lesen wir also nicht den Theil der Erzählung von V. 11—21 und dann irgend einen kurzen passenden Schluss? Warum aber stand es denn dem Marcion nicht auch frei, die Festlichkeiten im letzten Theile des Abschnittes symbolisch und allegorisch zu deuten? Der Grund, den Hahn dagegen angiebt, dass Marcion, wo nicht eine Parabel bestimmt als solche angezeigt war, sich nur an den Wortsinn hielt, hat, so viel ich sehe, nirgends einen Anhaltspunkt, zumal da jener den Vers *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου*, (cap. 14, 24) welcher den Schluss der Erzählung von dem Gastmahl (cap. 14, 15—22) bildet, die nicht als Parabel bezeichnet ist, allegorisch gedeutet hat. Tertullian giebt dies an mit den Worten: *Interea qui coenae istius vocationem in coeleste convivium interpretaris spiritalis saturitatis et jucunditatis* (cap. 31, pag. 321). Dazu kommt dass in Marcions Evangelium an vielen Orten davon die Rede ist,

1) A. a. O. S. 181 f.

dass Jesus selbst Gastmahle besucht, (5, 29—35; 14, 1. f.) dass er es rechtfertigt, wenn seine Jünger nicht fasten, wie die des Johannes, (5, 31) und mehr dergleichen, wovon wir allerdings nicht wissen, ob Marcion dies ohne weiteres annahm, oder die Stellen nach seinem Sinne interpretirte. Aber in der Geschichte vom verlornen Sohn hat Olshausen noch ein anderes Bedenken ausfindig gemacht, wodurch Marcion dagegen hätte eingenommen werden müssen. Er erinnert nämlich daran, dass es mit Marcions Ansicht nicht stimme, wenn der Verlorne den unbekannten guten Gott sucht, da er nur dessen Offenbarung abwarten dürfe [1]). Woher weiss man denn aber, dass Marcion so die Worte pressen musste, und nicht diesen Zug als gleichgültig bei Seite lassen konnte? Und auch jenes zugegeben: konnte er denn nicht als geschickter Interpret den Gedanken hineinlegen, dass die Umkehr jenes Mannes und sein Suchen des guten Gottes eben durch diesen gewirkt sei? Alle jene Gründe, welche angeführt werden, dass Marcion gewisse Stellen streichen musste, werden problematisch dadurch, dass Marcion sonst seine gewaltsame Exegese anwandte. Jedem Grunde, auf den jene Theologen ihre Ansicht stützen, lassen sich auf das leichteste Gegengründe entgegensetzen, dass Marcion nicht Ursache hatte, bestimmte Abschnitte wegzuwerfen.

Ausser einigen schon beiläufig angeführten gewaltsamen Erklärungen Marcions, wollen wir noch einige Beispiele anführen, da wir bei der Untersuchung der einzelnen bei Marcion fehlenden Abschnitte noch wiederum darauf zurückkommen werden, um die Verstümmelungs-Hypothese zurückzuweisen. In cap. 21 sind Verheissungen und Drohungen für die Zeiten der Zerstörung Jerusalems und der Parusie Jesu zusammengestellt. Marcion erklärte, dass die Drohungen vom Weltschöpfer, die Verheissungen vom guten Gott kämen, obgleich Jesus, der doch auch jene ausspricht, zum Weltschöpfer nur in einem negativen Verhältniss stehen sollte. Tertullian sagt (cap. 39, p. 353):

1) A. a. O. S. 208.

Igitur, cum et haec, quae sunt promissionum. proinde conveniant, sicut et illa, quae sunt concussionum ex consonantia propheticarum et dominicarum pronuntiationum, nullam hic poteris instruere distinctionem, ut concussiones quidem referas ad creatorem, saevitiae scilicet deum, quas nec sinere nedum exspectare deberet deus optimus: promissiones vero deo optimo deputes, quas creator ignorans illum non prophetasset. — Den Gegensatz der *βάσανοι* und des *κόλπος Ἀβραάμ* in der Parabel cap. 16, 19—31 deutete Marcion nicht auf die Unseligkeit beim Judengott, und die höchste Seligkeit beim Christengott, sondern erklärte, dass in beiden nur das verschiedene Ziel für die Verehrer des Alttestamentlichen Gottes angegeben wäre. Bei Tert. cap. 34, pag. 329: *Sed Marcion aliorsum cogit: scilicet ut utramque mercedem creatoris, sive tormenti sive refrigerii apud inferos determinet eis positam, qui legi et prophetis obedierint; christi vero et dei sui caelestem definiat sinum et portum*[1]). — Als die Tendenz der Verklärungsgeschichte (Luc. 9, 28 ff.), in welcher ihm das Auftreten der Männer des A. T. anstössig sein musste, fasste Marcion auf, dass das von jenen bisher bekleidete Lehramt auf Jesum übertragen würde. Vgl. Tert. cap. 22, pag. 273: *Hoc scilicet intelligi voluit vox illa de coelo: Hic est filius meus dilectus, hunc audite; id est non Moysen jam et Eliam*[2]). — Wenn Jesus (Luc. 6, 23) die Tödtung der Propheten des A. T. rügte, so wich Marcion den daraus zu ziehenden Folgerungen wegen des Verhältnisses Jesu

1) Hieraus geht hervor, dass sich Schwegler a. a. O. S. 265 mit Unrecht auf diese Stelle beruft, um dadurch zu erklären, dass Marcion nichts gegen die Stelle cap. 13, 28 *ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασ. τοῦ θεοῦ* (die bei ihm fehlt) einzuwenden gehabt habe. Denn in dieser Stelle wird Abraham deutlich genug in das Reich des guten Gottes versetzt.

2) Diese Stelle darf also nicht gebraucht werden, um die Ansicht zurückzuweisen, dass M. die Parabel von den rebellischen Weingärtnern ausgestossen habe, weil darin Jesus in eine Reihe mit den Propheten des A. T. gesetzt wird, (Luc. 20, 9—18) wie Schwegler thut a. a. O. S. 266.

zu jenen durch die Bemerkung aus: *Non statim tuebatur, si iniquitatem Judaeorum affirmatam volebat, quod nec cum prophetis suis pie egissent.* (Tert. cap. 15, pag. 237.)

Capitel V.

Das Evangelium Marcions verglichen mit dem Evangelium des Lucas.

Indem wir zur Prüfung der einzelnen Differenzen beider Evangelien übergehen, können wir, übereinstimmend mit den früheren Kritikern, zwei Klassen derselben unterscheiden, nämlich unbedeutende und gleichgültige Differenzen, wohin Schreibfehler und Varianten gehören, und solche Differenzen, die bisher als Veränderungen und Verstümmelungen Marcions gegolten haben.

A. Varianten und Schreibfehler.

Cap. 5, 14 lautet der canonische Text: προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου. Tert. führt aus Marcions Evangelium an: *offer munus.* (cap. 9, pag. 209.) Dagegen heisst es bei Epiphanius (Refut. 1, pag. 322 D.) κἂν ἀποκόψῃς τὸ δῶρον. Die Angabe des Epiphanius ist offenbar falsch, mag er nun an die Lesart aus Matth. 8, 4 gedacht, oder dieselbe auch bei Lucas gelesen haben. Denn durch Tertullians Zeugniss ist jene Lesart in Marcions Text gesichert, in dem der ganze Vers eine auffallende Uebereinstimmung mit Matthäus gegen Lucas hat. Man vergleiche:

Marcion:	Matthäus 8, 4.	Lucas 5, 14.
vade ostende te sacerdoti et offer munus quod praecepit Moyses.	ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε τὸ δῶρον ὃ προσέταξε Μωϋσῆς.	ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου, καθὼς προσέταξε Μωϋσῆς.

Eine dogmatische Bedeutung hat diese Abweichung aber nicht, da die paralleken Texte leicht mit einander

vertauscht werden konnten. — In demselben Verse las Marcion ferner statt εἰς μαρτύριον αὐτοῖς — εἰς μαρτύριον ὑμῖν, (Tert. pag. 210. Epiph. Schol. 1.) was auch in verschiedenen Codices des Lucas sich vorfindet.

Cap. 6, 17 las M. statt κατέβη μετ' αὐτῶν — ἐν αὐτοῖς (Epiph. Refut. 4. Die Worte ἐν αὐτῷ im Schol. 4 sind ein Schreibfehler), Variante.

Cap. 6, 23: πατέρες αὐτῶν. — Tert. (cap. 15, pag. 236) *patres eorum*. Epiph. (Schol. 6.) πατέρες ὑμῶν. Wahrscheinlich nur Schreibfehler.

Cap. 10, 21: πάτερ, κύριε οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς. Marcion (nach Tert. cap. 25, pag. 288 und Epiph. schol. 22): κύριε τοῦ οὐρανοῦ. Das Fehlen von πάτερ mag zufällig sein; über die Worte καὶ τῆς γῆς wird noch gesprochen werden.

Cap. 10, 25 τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω. Marcion las das Wort αἰώνιον nicht. (Tert. cap. 25, pag. 293: *in haeretico* [*evangelio*] *vita solummodo posita est, sine aeternae mentione.*) Es würde kein Anstand sein, hierin eine blosse Variante zu sehen, wenn nicht Hahn aus den folgenden Worten Tertullians: *ut doctor de ea vita videatur consuluisse, quae in lege promittitur a creatore, longaeva,* den Schluss zöge, die Auslassung wäre von Marcion absichtlich geschehen [1]; und die späteren Worte Tertullians: *viderit nunc si aeternam nostri addiderint,* (p. 294) dazu benutzte, um für die Antithesen, in denen Marcion bei dieser Gelegenheit die Erklärung abgegeben haben soll, die in den obigen Worten des T. enthalten ist, eine kritische Tendenz in Anspruch zu nehmen, dass sie nämlich die Abweichungen des Lucas als Verfälschungen bezeichneten [2]. Beide Ansichten entbehren des zureichenden Grundes. Jener Zusatz *ut doctor videatur consuluisse etc.*, sowie der Ausruf *viderit nunc si aeternam nostri addiderint* beruhen nur auf der uns bekannten Voraussetzung des T., dass Marcion das Lucasevangelium verstümmelt habe. Aus diesem Grunde schiebt er, Tertullian, der Ab-

1) A. a. O. S. 161.

2) A. a. O. S. 110.

weichung eine Absicht Marcions und einen Vorwurf der Fälschung gegen die Katholiker unter [1]). Auf diese Art wird diese Stelle einfach erklärt. Um das Gegentheil zu beweisen, dazu genügt dieser eine Fall nicht, zu dem sich in der ganzen Schrift Tertullians kein zweiter findet, und von dem man auch grössere Deutlichkeit verlangen dürfte. Es ist also offenbar eine zufällige Variante anzunehmen, die Marcion benutzte, um unter der ζωὴ, als Lohn des Gesetzesdienstes, nur das vom Gotte des A. T. verheissene lange Leben zu verstehen.

Cap. 11, 1 las Marcion hinter προσευχόμενον noch τῷ πατρί. (Tert. cap. 26, pag. 294: *cum in loco quodam orasset ad patrem).* V. 2 citirt Tertullian: *a quo spiritum sanctum postulem?* (pag. 295.) Also stand an der Stelle von ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου wahrscheinlich der Satz: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, wie bei Gregorius Nyssenus und Maximus Confessor. Dies ist offenbar die älteste ächte Lesart, auf die auch V. 13: ὁ πατὴρ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν zurückweiset.

Cap. 11, 42 παρέρχεσθε τὴν κρίσιν bei Marcion: τὴν κλῆσιν. (Tert. cap. 27, pag. 301, Epiph. schol. 26.) Es ist viel wahrscheinlicher, dass dieser Abweichung ein Schreibfehler zu Grunde liegt, als eine absichtliche Veränderung Tertullians, da das Mittel, einen anstössigen Gedanken durch Unterschiebung eines ähnlichen Wortes wegzuschaffen, sich an keiner Stelle wiederholt, und dieser eine Fall uns nicht berechtigt, eine Verfälschung dieser Art für wahrscheinlich zu halten.

Cap. 8, 9 ἔμπροσθεν (ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Marcion las ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (Tert. cap. 28, p. 305. Epiph. schol. 30.) Diese Lesart findet sich auch in einem Codex des Lucas, steht aber dem Matthäus 10, 32. 33: ἐνώπιον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς näher.

Cap. 12, 38: ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ. Marcion (Epiph. schol. 35): Ἐν τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ. Eine Variante in vielen Handschriften des Lucas.

1) Vgl. Rhode a. a. O. S. 15.

Cap. 12, 50 *καὶ πῶς συνέχομαι ἕως οὗ τελεσθῇ.* Marcion (Epiph. pag. 304 D): *Καὶ τί θέλω εἰ ἤδη τετέλεκα αὐτό.* Die Markosier bei Irenäus I, 21, 2 haben den Satz in der Form: *καὶ πάνυ ἐπείγομαι εἰς αὐτό.* Der Satz scheint sehr variirt zu haben. Vgl. übrigens über die Zuverlässigkeit jener Citation des Epiphanius, Hahn z. d. St. S. 173.

Cap. 14, 26: *καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ.* Marcion (nach Epiph. Refut. 70) las: *καταλείπει.* Dieselbe Variante findet sich auch bei Origenes (vgl. Lachmann zu d. St.)

Cap. 15, 10: *ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ* ist bei T. (cap. 32, pag. 320) erwähnt: *Atque adeo illius (dei) est de poenitentia peccatoris,* also las Marcion, wie es scheint, auch hier *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (vgl. cap. 12, 8. 9).

Cap. 16, 12: *τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει.* Marcion bei Tert. (cap. 33, pag. 322): *meum quis vobis dabit.* Variante *τὸ ἡμέτερον* in B. Orig.

Cap. 16, 13: *οὐδεὶς οἰκέτης δύναται* wird im Dial. *de fide recta* I. pag. 820 D ohne *οἰκέτης* angeführt. Vgl. Matth. 6, 24.

Cap. 17, 2: *λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ μύλος ὀνικὸς κ. τ. λ.* Marcion bei Tert. (cap. 35, pag. 331): *expedisse ei, si natus non fuisset, aut si molino saxo etc.* Dieselbe Variante: *ne nasceretur aut* in mehreren Codd. Vgl. auch Matth. 26, 24.

Cap. 18, 20: *Τὰς ἐντολὰς οἶδας.* Epiph. giebt als Veränderung an: *οἶδα* (Schol. 50). Dies ist ein blosser Schreibfehler, weil die Citation des Marcion bei Tert. (cap. 36, pag. 338) *interrogatus ab illo quodam, — de praeceptis creatoris, an illa sciret — expostulavit,* die richtige Lesart voraussetzt.

Cap. 24, 37 *ἐδόκουν πνεῦμα ἰδεῖν.* Marcion las *φαντάσμα.* (Tert. cap. 43, pag. 367: *haesitantibus eis ne phantasma esset.)* Lesart des Lucas im Cod. D. Wenn Hahn dessenungeachtet darauf aufmerksam macht, dass diese Lesart für Marcions System nothwendig sei, (S. 219) so scheint er die Meinung zu unterstellen, als ob M. hier

zwischen zwei gleichberechtigten Lesarten gewählt hätte, woran doch nicht zu denken ist.

Alle diese Fälle sind der Art, dass sie den Vorwurf der Verfälschung, welchen Epiphanius namentlich auf ihre Veranlassung erhebt, nicht begründen, und sind auch von den Kritikern seit R. Simon grossentheils ebenso angesehen werden.

B. Vorgebliche Veränderungen und Verstümmelungen.

Indem wir das Fehlen der Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte im Evangelium des Marcion, so wie die Worte, womit dieses begann, vorläufig unberührt lassen, werden wir alle Fälle, in denen eine Abweichung zwischen jenem und dem kanonischen Lucas stattfand, durchgehen, und in den meisten Abschnitten, welche der Lucas vor jenem voraus hatte, Spuren nachweisen, dass dieselben dem ursprünglichen Zusammenhang nicht angehören.

Capitel IV.

Die erste Differenz zwischen beiden Evangelien, die uns begegnet, ist die Umstellung der Erzählungen von dem stürmischen Auftritt in der Synagoge zu Nazareth (V. 16—30) und von der Heilung des Dämonischen in Capernaum. (V. 31—37.)[1] Marcions Evangelium wurde von der letzteren Erzählung eröffnet, und an sie schloss sich allerdings wohl in etwas anderer Gestalt, als sie im Lucas hat, die Erzählung von der Scene zu Nazareth. Die Stelle nun, welche diese Erzählung in unserm Lucas einnimmt, und ihr innerer Zusammenhang hat den Auslegern schon manchen Anstoss gegeben. Die Worte nämlich, welche Jesus im Sinne der Nazarethaner ausspricht:

1) Tertullian, nachdem er (cap. 7, pag. 197—203) die Heilung in Capernaum durchgegangen ist, führt (cap. 8) an: *Et tamen apud Nazareth quoque nihil novi notatur praedicasse dum alio, merito unius proverbii ejectus refertur.* Dann wird noch erwähnt: *detentus et captus et ad praecipitium usque protractus — per medios evasit.*

ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου (V. 23), weisen auf eine Wunderwirksamkeit in Kapernaum zurück[1]), welche unser Evangelist dadurch entschieden ausschliesst, dass er vor Jesu Auftreten in seiner Vaterstadt nur seine Lehrthätigkeit in Galiläa erwähnt (V. 15 καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν). Wenn nun Strauss aus der Wahrnehmung dieses Widerspruches folgerte, dass die Erzählung ursprünglich für eine spätere Stellung gemacht und von Lucas nur durch Conjectur früher gestellt worden sei, „welcher hiebei redlich, (wenn wir wollen) oder nachlässig genug war, die bei späterer Stellung denkbare Erwähnung Kapernaitischer Thaten Jesu stehen zu lassen“[2]); so muss die Stelle, welche der Abschnitt bei Marcion einnahm, unmittelbar nach der Erzählung eines Wunders in Kapernaum, welche mit den Worten schliesst: καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τοῦ περιχώρου (V. 37), die dem Zusammenhang allein entsprechende und somit ursprüngliche sein.

Ferner ist von de Wette[3]) bemerkt worden, dass wenn V. 24 als Grund, warum Jesus nicht in seiner Vaterstadt gewirkt habe, angegeben wird, kein Prophet sei in seinem Vaterlande angenehm, dies allerdings bei Matth. 13, 38, aber nur nicht hier passend sei, weil dort schon eine wiederholte Zurückweisung Jesu durch seine Mitbürger vorausgesetzt werden könne, was hier jedoch nicht angehe. Die Schwierigkeit des Zusammenhanges von V. 22. 23 und 24 ist aber nicht allein durch chronologischen Irrthum veranlasst, sondern sie liegt tiefer. Während nämlich in der Parallelstelle Matth. 13, 54 f. jener Ausspruch Jesu am Orte ist gegenüber der verächtlichen Frage der Nazarethaner, wie der, dessen Familie sie kannten, zu solcher Weisheit gekommen sein wollte, (καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ, V. 57) so geben nach der Darstellung des Lucas dem Herrn seine Landsleute nicht die mindeste Veranlas-

1) Strauss, Leben Jesu, 1. Th. S. 475. 4. Aufl.
2) A. a. O.
3) Exeget. Handbuch, Comm. zu Lucas, S. 38.

sung zu der Erklärung: *οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ* (V. 24). Es heisst ja vielmehr von ihnen: *καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ* (V. 22.) Und in diesem Zusammenhang kann nicht Verachtung, sondern nur Wohlgefallen und der Wunsch, dass Jesus recht viel unter ihnen, seinen Mitbürgern, wirken möge, die Frage hervorgerufen haben: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσήφ* [1]). Keinen andern Sinn setzt wenigstens die unmittelbare Antwort Jesu: *πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· ἰατρὲ θεράπευσον σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ, ποίησον καὶ ὧδε,* (V. 23) — in jener Frage voraus. Diese Antwort enträthselt den vollen Inhalt jener Frage, und enthält indirect die Abweisung jenes Begehrens. Wie passt nun hiezu die Sentenz in V. 24, zumal in der Wendung, welche darauf die Rede nimmt? Haben denn die Nazarethaner Jesum abgewiesen, und ihm gezeigt, dass er ihnen nicht erwünscht sei? Findet nicht vielmehr gerade das Gegentheil statt? Darum genügt es nicht, in diesem Fall die Milde und Klugheit Jesu zu vermissen, da er darauf auszugehen scheine, seine Zuhörer vielmehr abzustossen als zu gewinnen, und desshalb die Wahrscheinlichkeit der Geschichte zu bezweifeln [2]), sondern man wird nicht umhin können, in den Versen 24—27 ein der ursprünglichen Erzählung fremdes Element zu erkennen. Denn auch der Entschluss Jesu, der in der Anführung des Beispieles des Elias angedeutet ist, die Juden zu verlassen, und sich den Heiden zu widmen, ist durch den von dem Concipienten nun einmal vorausgesetzten Widerstand der einzigen Nazarethaner nichts weniger als gerechtfertigt. Der innere Widerspruch dieser Verse mit den vorhergehenden ist nicht zu verkennen, in der ursprünglichen Anlage kann er nicht gelegen haben,

1) De Wette a. a. O. lässt sich durch die Parallelstelle bei Matth. bestechen, wenn er in dieser Frage ein Umschlagen der Bewunderung der ungläubigen (?) Nazarethaner in den Zweifel, wie der Sohn Josephs so reden könne, erblickt.

2) Wie De Wette thut, a. a. O.

nur von verschiedenen Händen kann er herrühren und desshalb empfiehlt sich das Marcionitische Evangelium [1]), in welchem sich an V. 23 sogleich V. 28—30 anschlossen (*καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα· καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ᾽ οὗ ἡ πόλις αὐτῶν ᾠκοδόμητο ὥστε κατακρημνίσαι αὐτὸν· αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο.*) — in dieser Hinsicht als das ursprünglichere. Nicht mit derselben Evidenz lässt es sich beweisen, dass die im Anfang der Erzählung von Jesu vorgenommene Interpretation des A. T., um seinen Messianischen Charakter zu bezeugen, nicht ursprünglich war: weil der Zusammenhang dieses Theiles dem Angriff keine Blösse giebt. Doch giebt schon der Umstand, dass V. 24—27 von einer zweiten Hand herrühren, zu dem dringenden Verdacht Anlass, dass auch diese Stelle nicht ursprünglich war. Derselbe wird zur Gewissheit werden müssen, wenn wir erst aus einer Reihe von Fällen die Tendenz des Ueberarbeiters werden kennen gelernt haben, und dieselbe sich auch in dem vorliegenden Falle bestätigt.

Vers 38. 39 enthalten die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, welche Tertullian nicht berührt, weil, wie Hahn meint, sie keinen Anlass zur Polemik gegen Marcion darbot [2]). Da für uns dieser Grund

1) Hahn hat den Text offenbar richtig hergestellt (bei Thilo l. c. p. 403 seq.): V. 16. *καὶ ἦλθεν εἰς τὴν Ναζαρὲτ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν συναγωγήν.* V. 20. *καὶ ἐκάθισε καὶ πάντων ἐν τῇ συναγωγῇ οἱ ὀφθαλμοὶ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.* V. 21. *καὶ ἤρξατο λέγειν πρὸς αὐτούς.* Dann folgt V. 22. 23. 28—30. „Hätte mehr von der Stelle in Marcions Ev. gestanden, von Erfüllung der Weissagungen von Vaterland und Geburt zu Nazareth, so würde es Tertullian sicher begierig ergriffen haben, um Marcion dadurch zu widerlegen, wie er schon in den von M. gelassenen Worten den Umstand benutzt, dass Christus sich greifen, stossen und führen liess, um zu beweisen, dass er keinen Scheinkörper haben könnte.“ (Worte Hahns, d. Evang. Marcions S. 136.) Tertullians Bemerkung: *merito unius proverbii ejectus refertur* (p. 203) beweist auch direct, dass wohl nur die eine *παραβολή* (V. 23) die Nazarethaner zu ihrem Angriff veranlasste, und dass also V. 24—27 gefehlt haben.

2) A. a. O. S. 137. Tert. cap. 8, p. 204.

nicht entscheidend ist, so untersuchen wir vielmehr, ob der Abschnitt in den Zusammenhang gehört. Die Erzählung hat ihre Parallele im Matthäus cap. 8, 14. 15 in einem Zusammenhange der Geschichte Jesu, wo er schon von Jüngern umgeben ist, deren Anschliessung an ihn vorher mitgetheilt worden ist (cap. 4, 18 f.; 5, 1). Darum ist es auch natürlich, dass die geheilte Frau, wie es heisst, διηκόνει αὐτοῖς (Matth. 8, 15), nämlich Jesus und seinen Begleitern. Dieselben Worte stehen nun aber auch Luc. 4, 39, obgleich von der ersten Berufung von Jüngern erst im 5ten Capitel die Rede ist. Jesus tritt vorher, also auch im 4ten Capitel noch ohne Begleitung auf, so dass die Worte διηκόνει αὐτοῖς ganz unverständlich wären, wenn der Abschnitt, in dem sie vorkommen, dem ursprünglichen Zusammenhang angehörte. So aber ist deutlich, dass der Ueberarbeiter die Geschichte unverändert aus Matthäus herübernahm und dabei den Fehler beging, sie nicht an die Erzählung von der Heilung des Knechts des Hauptmanns von Capernaum anzuschliesssen, (Luc. 7, 1–10) mit welcher jener Abschnitt bei Matthäus (8, 5–13) zusammenhängt. In diesem Falle konnte er sie unverändert lassen, da schon vorher die Berufung der Jünger gemeldet war, und man hätte nicht einmal merken können, dass sie eingeschoben war. Aber zu dem Verfahren, das er einschlug, und das ihn verrieth, bewog den Ueberarbeiter der Umstand, dass die Heilung nach Matthäus bei Jesu erstem Aufenthalt in Capernaum vorfiel. Hieran hielt er sich und verlegte die Geschichte ebenfalls in den ersten Aufenthalt Jesu in Capernaum, wie ihn das ihm vorliegende Evangelium schilderte: ohne zu bemerken, dass dieses noch einen früheren Aufenthalt Jesu daselbst kennt, als der ist, den es mit Matthäus gemeinschaftlich erzählt, und der durch die Heilung des Knechtes jenes Hauptmanns ausgezeichnet ist. Also die beiden Verse sind im Lucas nicht ursprünglich, desshalb deuten wir auch Tertullians Stillschweigen über sie dahin, dass er sie nicht in Marcions Evangelium gelesen habe, welchem wir in noch mehreren Fällen die grössere Ursprünglichkeit werden zu-

schreiben müssen, wodurch sich auch die eben gegebene Entscheidung rechtfertigen wird.

Capitel VII.

Den Schluss der Rede über den Täufer Johannes (V. 29—35) übergeht Tertullian [1]), und Hahn ist der Meinung, dass ihn Marcion gestrichen habe, weil darin theils ein Verhältniss des Täufers zu Jesus vorausgesetzt würde, wie es Marcion nicht annahm, theils Jesus als Wein trinkend und sinnlich geschildert würde [2]). Hiegegen ist von Schwegler [3]) mit Recht eingewendet worden, dass wenn M. die Erzählung von der *δοχὴ μεγάλη* des Levi beibehielt, sammt den Fragen der Pharisäer *διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε*, und *διατί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσι πυκνὰ, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσι καὶ πίνουσι*, sowie mit den bestätigenden und rechtfertigenden Antworten Jesu (cap. 5, 29—34), auch an dieser Stelle nicht jener Grund zur Weglassung anzunehmen sei. Warum sollte auch ferner Marcion an cap. 7, 29. 30 Anstoss genommen haben [4]), wenn er sich die ehrenvolle Aussage Jesu, dass Johannes sein Vorläufer sei (V. 27), gefallen liess? Aber eben diese beiden Verse leiten vielmehr auf den Verdacht, dass die Stelle, zu deren Einleitung sie bestimmt sind, nicht dem ursprünglichen Zusammenhange angehöre. Die Ausleger sind schon darüber uneinig, ob die beiden Verse zur fortlaufenden Rede Jesu gehören, oder eine eingeschobene historische Bemerkung des Evangelisten sein sollen. Wenn nun de Wette sich zwar für das erstere entscheidet, aber hinzusetzt: „obschon sie vom Evangelisten eingeschaltet sind“ [5]), so giebt er damit deutlich zu erkennen, dass er den Zusammenhang der

1) Cap. 18, pag. 257.

2) A. a. O. S. 147.

3) Nachapostol. Zeitalter, 1. Th. S. 263.

4) V. 29. 30: *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· οἱ δὲ φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτοὺς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ᾽ αὐτοῦ.*

5) Commentar zum Lucas, S. 53.

Verse mit der Rede Jesu vermisst. Fehlt aber einmal dieser überhaupt, so kann uns nicht daran liegen, ihn noch einigermassen darin finden zu wollen, dass wir jene Verse zur Rede Jesu rechnen, aus dem Grunde, weil deren Wiederanfang in V. 31 durch nichts genauer bezeichnet sei. Kurz, wir halten die Verse für eine historische Bemerkung. Sie passen aber weder zu den vorhergehenden, noch zu den nachfolgenden Worten Jesu. Denn wenn auch Jesus vorher ein höchst ehrenvolles Zeugniss über den Täufer abgelegt hatte, so war doch kein Grund dazu vorhanden, dass *πᾶς ὁ λαὸς καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*, — weil Jesus schon durch die Bemerkung: *ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν*, die Aufmerksamkeit der Zuhörer von Johannes ab- und auf sich selbst hingelenkt hatte. Nach dieser Sentenz ist es nicht mehr passend, dass der Vorzug der Zöllner und die Schlechtigkeit der Pharisäer auf eine so auffallende Weise an ihrem Verhältniss zur Johannestaufe gemessen und anschaulich gemacht werde. Aber auch als Einleitung der folgenden Verse 31—35 ist jener Satz ganz unbrauchbar, vielmehr stehen jene mit diesem in vollständigem Widerspruch. Die Strafrede Jesu über seine Zeitgenossen (*οἱ ἄνθρωποι τῆς γενεᾶς ταύτης*) gründet sich darauf, dass sie trotz der Verschiedenheit des Characters des Täufers und Jesu sich für keinen von beiden entschieden hätten, sondern an beiden irre geworden wären. Dieser Vorwurf hatte aber gar keinen Grund, wenn wirklich *πᾶς ὁ λαὸς καὶ οἱ τελῶναι* sich für Johannes entschieden, und nur *οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ*, die doch offenbar als die geringere Zahl zu betrachten sind, ihn entschieden verschmäht hatten. Nach diesen Erörterungen ist wohl einleuchtend, dass wir in dem Fehlen jener beiden Verse mit Recht ein Kennzeichen für die Ursprünglichkeit des Marcionitischen Textes finden. Und aus ihrer Vergleichung mit Matth. 21, 32 [1]) erkennt man leicht, dass

1) *Ἦλθε γὰρ πρὸς ὑμᾶς Ἰωάννης ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ.* Vgl. Weisse, evangelische Geschichte, Th. 2, S. 109.

sie eine übertreibende Umarbeitung dieser Stelle sind. Mit diesen Versen müssen aber auch die folgenden, welche die Strafrede enthalten, ursprünglich gefehlt haben. Nicht blos darum, weil V. 31 mit V. 28 nur in einem sehr lockeren Zusammenhange steht, sondern auch, weil es unwahrscheinlicher ist, dass der Ueberarbeiter jene zwei Verse einschob, als dass er sie componirte, um den ihm anders woher bekannten Abschnitt V. 31—35 an dieser Stelle erst anfügen zu können.

Capitel IX.

In der Verklärungsgeschichte (V. 28—36) ist es schwierig, den Text des Marcion, insofern er von unsern Versen 30. 31 abwich, genau und richtig herzustellen. Denn die Angaben der beiden Gewährsmänner scheinen sich gegenseitig auszuschliessen. Epiphanius citirt V. 30 in folgender Gestalt: *καὶ ἰδοὺ, ἄνδρες συνελάλουν αὐτῷ, Ἠλίας καὶ Μωϋσῆς ἐν δόξῃ.* (schol. 17.) Tertullian bemerkt: *Nam etsi Marcion noluit eum colloquentem domino ostensum sed stantem, tamen et stans os ad os stabat, et faciem ad faciem cum illo, inquit, non extra illum in gloria ipsius nedum in conspectu* [1]). Hahn entscheidet sich bei der Herstellung des Textes für Tertullian, und will, dass man lese: *ἄνδρες δύο συνέστησαν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας ἐν δόξῃ αὐτοῦ* [2]). Hiebei wird das Zeugniss des Epiphanius für *συνελάλουν* verworfen. Es giebt aber noch einen Ausweg, auf welchem beide Zeugnisse zu ihrem Rechte kommen. Die hervorstechenden Worte nämlich, welche Tertullian in den oben angeführten Satz einflicht: *stabat cum illo, gloria ipsius*, finden sich in V. 32: *εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ τοὺς δύο ἄνδρας συνεστῶτας αὐτῷ*, und machen es wahrscheinlich, dass indem Tert. diesen Vers ins Auge gefasst hatte, er darüber vergass oder übersah, dass das Wort *συνελάλουν*, dessen Fehlen er dem Marcion zum Vorwurf macht, kurz vorher in V. 30 (*ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ οἵτινες ἦσαν M. καὶ*

1) Cap. 22, pag. 278.
2) A. a. O. S. 154.

H.) vorgekommen war. Denn dass dieser Vers bei Marcion gestanden hat, ist durch Epiphanius ziemlich genaues Citat hinreichend gesichert. Wenn also auf diese Weise V. 30 und 32 für den Text des Marcion mit grosser Wahrscheinlichkeit festgestellt sind, so ist es wegen Tertullians Stillschweigen sehr glaublich, dass V. 31 gefehlt hat *(οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλε πληροῦσθαι ἐν Ἱερουσαλήμ.)* Nach Hahns Meinung hätte ihn Marcion gestrichen. Doch lassen sich wiederum Merkmale nachweisen, dass dieser Vers vielmehr in die fertige Geschichte eingeschoben ist. Die Notiz ist schon der ganzen Tendenz der Verklärungsgeschichte fremd. Der Gipfelpunkt derselben liegt in jenem Worte vom Himmel: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, αὐτοῦ ἀκούετε* (V. 35). Bei dieser Darstellung Jesu als Offenbarers und Boten Gottes erscheinen Moses und Elias nur, damit ihre Würde als Gottesboten ihnen genommen und auf Jesum übertragen werde, wie auch Marcion richtig bemerkt hat [1]). Hiemit hat jene Anspielung auf den Tod Jesu nichts zu thun, wodurch vielmehr der Gesichtspunkt bei der Auffassung der Geschichte verrückt wird, und von der Matthäus auch nichts hat. Es ist offenbar eine mythische Interpretation des *συλλαλεῖν*. Auch ist noch die Fuge zu erkennen, wodurch sich der Vers als Einschiebung verräth. Nämlich die Worte *ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον* (V. 31) widersprechen offenbar dem 32sten Verse: *ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.* Wenn die Jünger erst nach ihrer Ermunterung die Glorie und die Männer sahen, so konnte es von diesen vorher immer schon heissen: sie waren da, von Glorie umgeben u. s. w., aber nur nicht *ὀφθέντες ἐν δόξῃ*. Von wem wurden sie denn gesehen?

1) Vgl. Tertullians Worte l. c. p. 277: *Etsi facta translatio sit auditionis a Moyse et Elia in Christum,* (dies ist Marcions Satz, womit er allerdings den von dem Gegensatz der Götter verbindet, den Tert. nun bestreitet) *sed non ut ab alio deo, nec ad alium christum, sed a creatore in Christum ejus.*

Von den Jüngern eben nicht. Oder sollte sich jenes Wort auf Jesum beziehen, so wäre es nach dem *συνελάλουν* ein höchst überflüssiger Zusatz. Also es passt gar nicht in den Zusammenhang. Eine Erzählung aus einem Gusse, namentlich mit so einfachem Pragmatismus, wie der vorliegende, verwickelt sich aber nicht in solche Widersprüche. Wir erkennen vielmehr in der Stellung von *ὀφθέντες* die zweite Hand, von welcher der ganze Vers herrührt, mit Ausnahme von *ἐν δόξῃ*, welches in Epiphanius Anführung an *συνελάλουν* angeschlossen ist. Der Ueberarbeiter schob, wie es scheint, das *ὀφθέντες* in den Relativsatz, den er brachte, ein, und bezog darauf die Worte *ἐν δόξῃ*, um die Verbindung mit dem Hauptsatze geschmeidiger zu machen. So erledigt sich also auch diese Abweichung des Marcionitischen Evangeliums vom kanonischen Lucas zu Gunsten der Ursprünglichkeit des letzteren.

Capitel X.

V. 12—15, welche den Weheruf über die Städte Chorazin und Bethsaida enthalten, werden von Tertullian übergangen, obgleich die vorhergehenden und nachfolgenden Verse ziemlich genau angegeben sind [1]). Hahn findet es desshalb wahrscheinlich, dass sie bei Marcion gefehlt haben, da sie ohne besondere Erklärungen, die wir aber nicht kennen, dem Wesen des guten Gottes, der nicht Richter ist, nicht entsprächen [2]). In dieser Bemerkung liegt schon das Zugeständniss, dass Marcion, wenn er überhaupt den Lucas verstümmelte, nicht nöthig hatte, gerade diese Stelle zu streichen [3]), und man sieht daraus,

1) Cap. 24, pag. 286.

2) A. a. O. S. 158.

3) Ueber cap. 6, 24, wo auch ein Wehe ausgesprochen wird, sagte Marcion, es sei *non tam maledictionis, quam admonitionis verbum.* (Tert. cap. 15, pag. 237) *Alii (Marcionitae),* fährt Tert. fort, *agnoscunt quidem maledictionis, sed volunt, Christum sic vae pronuntiasse, non quasi ex sententia sua proprie, sed quod vae a creatore sit.* Die Drohung des Gerichts las M. z. B.

dass Hahn selbst sein Princip der Beurtheilung des Marcionitischen Evangeliums nicht mit vollem Zutrauen dazu durchzuführen verstand. Desshalb muss eben ein anderer Standpunkt eingenommen und aus dem Zusammenhang der Stelle untersucht werden, ob sie Marcion wird gelesen haben oder nicht. Der 12te Vers: *λέγω ὑμῖν, ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ* schliesst sich allerdings auf das Beste an die vorhergehenden an, in welchen darauf hingedeutet wird, dass die Botschaft der Jünger in mancher Stadt verschmäht werden würde. Was jedoch die folgenden Verse betrifft, so ist die bei der wörtlichsten Uebereinstimmung mit der Parallele Matth. 11, 21—24 verbundene Abweichung auffallend. In dieser Stelle ist die Absichtlichkeit des Parallelismus der Glieder nicht zu verkennen: indem einmal das Wehe über Chorazin und Bethsaida begründet wird durch die grössere Geneigtheit, welche der Herr in Tyrus und Sidon für seine Sache voraussetzt, — und dann mit denselben Formeln Capernaum und Sodom sich entgegengesetzt werden[1]). Bei Lucas ist dieser Zusammenhang zerrissen und der Parallelismus gestört, obgleich sich aus der wörtlichen Uebereinstimmung mit Matthäus ergiebt, dass der Stelle ursprünglich der Parallelismus eigen gewesen ist. Das erste Glied (Luc. 10, 13. 14) stimmt vollständig mit Matthäus. Vom zweiten Gliede fehlt bei Lucas der Mittelsatz: *ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοὶ ἔμειναν ἂν μέχρι τῆς σήμερον*, und

auch cap. 6, 37; wie er sich darüber ausgesprochen, weiss man nicht, darum ist es jedenfalls voreilig, darum, weil wir nicht wissen, wie er sich über cap. 10, 12—15 ausgesprochen hat, anzunehmen, dass M. die Stelle ausgestossen habe (wie doch Hahn thut).

1) Matth. 11, 21—24: *οὐαί σοι, Χοραζίν, οὐαί σοι Βηθσαϊδά. ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν. πλὴν λέγω ὑμῖν· Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν. Καὶ σύ, Καπερναοὺμ, ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα, ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ· ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοὶ, ἔμειναν ἂν μέχρι τῆς σήμερον. πλὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι γῇ Σοδομῶν ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.*

der Schlusssatz ist vor die ganze Stelle gerückt: *λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ* (V. 12). Erregt nun die sonstige Uebereinstimmung der Verse mit der Parallele des Matthäus, und ihre offenbare Abhängigkeit davon den Verdacht, dass dieselben aus Matthäus hierher versetzt sind, so trägt doch V. 12 in seinen Abweichungen von den parallelen Worten des Matthäus das Gepräge der Ursprünglichkeit (*Σοδόμοις — Σοδόμων, ἐν ἡμέρᾳ ἐκείνῃ — ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως*). Und diese Ansicht wird vollständig bestätigt dadurch, dass nur die Verse 13—15 das Verständniss des V. 16 erschweren, der durch ihr Wegfallen in den besten Zusammenhang mit V. 11. 12 tritt. Während diese nämlich das Verhalten der Städte gegen die Jünger betreffen, wird mit V. 13 zur Betrachtung des Verhaltens der Städte gegen den Herrn selbst übergegangen, und mit V. 16 wieder zu den Jüngern zurückgekehrt: *ὁ ἀκούων ὑμῶν, ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.* Dies erwartet man gar nicht mehr, da die Rede von den Jüngern ganz abgegangen war. Dagegen enthält der Vers den schlagendsten Grund dafür, dass Widersetzlichkeit einer Stadt gegen die Jünger härtere Strafe nach sich ziehe, als Sodoms Schandthaten. Und dieser Umstand muss die Entscheidung begründen, dass V. 13—15 nicht ursprünglich dem Zusammenhang angehören, sondern auf Veranlassung des 12ten Verses aus Matthäus herbeigezogen sind. Sie werden also auch bei Marcion gefehlt haben, und sind desshalb von Tertullian nicht erwähnt. V. 12 aber hat er übergangen, wie er viele einzelne Verse nicht erwähnt.

Capitel XI.

V. 29—32. Die Rede vom Zeichen des Jonas und der Königin aus Süden, welche Tertullian übergeht, wird von Epiphanius bestimmt als fehlend bezeichnet[1]). Doch las Marcion die Worte des 29sten Verses mit Ausschluss von:

1) Tert. cap. 27, pag. 299. Epiph. schol. 25, pag. 331.

εἰ μὴ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. Hierin eine Verstümmelung zu finden, weil die ehrende Hinweisung aufs A. T. Marcions System widerspräche [1], können wir uns nicht entschliessen, da M. auch sonst dergleichen Anführungen aus dem A. T. nicht verwarf. Er las cap. 6, 3, wo sich Jesus auf Davids Handlungsweise berief, cap. 7, 27, wo Jesus die Würde des Täufers aus dem A. T. bewies, und cap. 20, 41—44, wo Jesus aus Davids Worten einen Beweis seiner eigenen Würde führte [2]. Desshalb kann der von Hahn angeführte Grund das Fehlen des Abschnittes nicht erklären, und wir müssen annehmen, dass Marcion ihn nicht gekannt hat. So wenig allerdings der Abschnitt gegen den ihm vorangehenden Vers verstösst, so lässt sich doch der indirecte Beweis gegen seine Ursprünglichkeit daraus führen, dass, wenn die Verse nicht gelesen werden, die folgende schwierige Stelle einen mehr befriedigenden Sinn giebt, als man bisher in ihr gefunden hat. Die Schwierigkeit dieser Stelle liegt darin, dass das Wort λύχνος in V. 33 einen andern Sinn hat, als in V. 34. Diese Differenz ist unmöglich fortzuschaffen. Denn wenn man wie de Wette erklärt [3]: „Ich bin mehr als Jonas, aber um dies zu erkennen, stellt man nicht, wie ihr, das Licht unter den Scheffel," so widerspricht dieser Auslegung der Umstand, dass das Licht, welches man auf den Leuchter stecken soll, für die εἰσπορευόμενοι und nicht blos für die Angeredeten selbst leuchten soll. Desshalb wird man nicht umhin können, hier wie Matth. 5, 16, Luc. 8, 16 das Anzünden des Lichts als ein Bild der Wirksamkeit Jesu zu nehmen. Eine Anknüpfung dieses Gedankens an die Rede von Jonas u. s. w. ist jedoch auf einfache und natürliche Weise nicht möglich. Jesus lässt in der Rede über Jonas sein Licht leuchten; man könnte also in V. 33 eine Rechtfertigung jenes Verfahrens vor seinem eigenen Gewissen sehen, wenn nicht in diesem Falle die Anknüpfung

1) Hahn a. a. O. S. 163.
2) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 264.
3) Comm. zum Lucas, S. 75.

durch γὰρ und nicht durch δὲ nothwendig, eben dadurch aber V. 33 von den folgenden durchaus getrennt wäre, die doch eng mit ihm zusammengehören. Dagegen stellt sich in Marcions Text (ohne V. 29—32) folgender guter Zusammenhang dar. Nachdem Jesus die Zeichenforderung des Volkes abgewiesen hatte, macht er sich selbst den Einwurf, dass wenn er wirksam sein und ein Licht anzünden wolle, er sich nicht verbergen dürfte, sondern offen auftreten müsse. Hiedurch wird er veranlasst, den wahren Zweck seiner Thätigkeit in den Worten auszusprechen: σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστιν (V. 35), indem er zugleich zu dieser Bezeichnung seiner das Innere betreffenden Wirksamkeit durch denselben Ausdruck λύχνος überleitet, der vorher mehr im Sinne einer äusseren Wunderwirkung genommen war. Wenn nun auch hiebei die Präcision des Gedankens nicht ganz rein heraustritt, so scheint doch die Hauptschwierigkeit gelöst zu sein, woraus folgt, dass der Zwischensatz der ursprünglichen Rede fremd gewesen sein muss. Sollte diese Deduction einleuchten, so bemerken wir noch einen Umstand, der an sich zu geringfügig ist, um bedeutenden Werth darauf zu legen, der aber beweist, dass eine nicht sehr geschickte Hand die V. 30—32 niedergeschrieben hat. Die Verse 31 und 32 müssen nämlich vertauscht werden, wenn die rechte logische Ordnung stattfinden soll. Die Erwähnung der Königin in V. 31 trennt auf ungehörige Weise die beiden Verse, die von Jonas und den Nineviten handeln; und diese Corruption der Ordnung ist gewiss nicht ursprünglich.

V. 42: Die Worte ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι werden von Tertullian übergangen [1]), und haben wahrscheinlich gefehlt, nicht aber durch Marcions Schuld, sondern weil sie nicht in den Zusammenhang passen, vielmehr aus Matth. 23, 23 hieher versetzt sind. An jener Stelle sind sie ganz am Platz, da der Weheruf Jesu die Pharisäer nur trifft wegen ihrer ὑπόκρισις, indem sie leich-

1) Cap. 27, pag. 301.

tere Pflichten erfüllen, die schweren aber vernachlässigen. Da also das ἀποδεκατοῦν κ. τ. λ. selbst nicht verdammt wird, so passt der Schlusssatz, welcher zur Beobachtung beider Classen von Pflichten anhält (ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι) auf das Vollständigste zu dem Zusammenhang. Anders ist es bei Lucas. Denn abgesehen davon, dass man wegen des Satzes: παρέρχεσθε τὴν κρίσιν κ. τ. λ. den Schluss erwarten müsste ταῦτα ἔδει ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ παρέρχεσθαι, ebenso wie das ἀφιέναι bei Matthäus dem ἀφήκατε entspricht, so passt die in dem Schlusssatze ausgesprochene Verpflichtung auf jene kleinlichen Ceremonialgebote nicht zu dem Zusammenhang der Rede des Lucas. Denn diese unterscheidet sich von der Matthäischen wesentlich dadurch, dass sich der Weheruf nicht auf die Heuchelei, sondern darauf bezieht, dass sowohl jene kleinlichen Gebote gegeben und beobachtet, als auch die höheren Pflichten übertreten werden (οὐαὶ ὑμῖν ὅτι ἀποδεκατοῦτε κ. τ. λ.). Ist aber dies der Fall, so kann nicht unmittelbar darauf befohlen werden ἐκεῖνα μὴ ἀφιέναι, d. h. der Schlusssatz kann nicht ursprünglich mit dem Verse des Lucas verbunden gewesen sein.

V. 49—51 haben bei Marcion gefehlt, wie Tertullians Stillschweigen, und Epiphanius ausdrücklich bezeugen [1]). Hahn's Bemerkung, dass Marcion die Verse gestrichen habe, weil darin die Aussprüche des Gottes des A. T. zu ehrenvoll erwähnt seien, trifft nicht zu, weil eine eigentliche Citation des A. T. gar nicht vorliegt. Uebrigens enthält auch die Stelle keine Verheissung auf Jesum selbst, wogegen allein sich Marcion sträuben konnte; denn dass er die Beweise aus dem A. T. nicht absolut verworfen habe, ist aus den von ihm beibehaltenen Stellen Luc. 6, 3; 7, 27; 20, 41 f. zu schliessen. Dass aber der Abschnitt nicht gut in den Zusammenhang passt, und desshalb nicht für ursprünglich gehalten werden kann, wird die Vergleichung mit seiner Parallelstelle Matth. 23, 34—36 lehren. Hier spricht Jesus ein Wehe über die Pharisäer

1) Tert. cap. 27, pag. 302. Epiph. schol. 28. vgl. Hahn a. a. O. S. 165.

aus, dass sie die Gräber der Propheten bauten, denn obschon sie die Absicht hätten, dadurch die Verbrechen ihrer Väter, welche jene tödteten, zu sühnen, so übernähmen sie in dem Geständniss, deren Söhne zu sein, auch die Schuld ihrer Väter. Diese alte Schuld aber würden sie noch durch neue vermehren [1]), und desshalb in keinem Falle dem Gerichte entgehen. Desshalb (*διὰ τοῦτο*, um jene Vorhersagung wahr zu machen), würden sie die Boten, die der Herr an sie sendete, tödten und kreuzigen [2]). Bei Lucas V. 48 wird nun schon das Bauen der Prophetengräber selbst direct als Schuld der Pharisäer angesehen (*ἄρα μαρτυρεῖτε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε αὐτῶν τὰ μνημεῖα*), ohne dass die Absicht erwähnt würde, welche die Pharisäer dabei doch hatten, die Verbrechen ihrer Väter zu sühnen. Jene Fassung des Gedankens bei Lucas ist also im Vergleich mit Matthäus entschieden hart. Doch ist es möglich, einen gewissen Zusammenhang in dem Verse zu finden, wesshalb wir denselben zunächst bei Seite lassen. Dagegen ist es äusserst schwierig, einen Zusammenhang zwischen dem nun folgenden Abschnitt und dem eben besprochenen Verse herzustellen. Aus dem von den Pharisäern erklärten Wohlgefallen an den Thaten ihrer Väter soll folgen, dass die *σοφία θεοῦ* gesagt hat: *ἀποστελῶ κτλ.* Denn die bei Lucas zwischeneintretende Citationsformel wird durch *διὰ τοῦτο* an den vorigen Satz angeknüpft, nicht jene Verheissung selbst. Wie hart ist es aber, dass aus dem so künstlich vermittelten Vorwurf des Wohlgefallens an alten Verbrechen, die Vorhersagung neuer folgen soll. Aus der Vergleichung mit Matthäus, wo jene Verheissung durch den Vers: *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν* vollständig ge-

1) Die ironische Aufforderung in V. 32: *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν* schliesst zugleich eine Vorhersagung in sich.

2) In V. 34: *διὰ τοῦτο ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας – καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε* ist der Hauptgedanke, welchen *διὰ τοῦτο* einleitet, in *ἀποκτενεῖτε*, welchem der Gedanke in *ἀποστέλλω* untergeordnet ist. Vgl. de Wette, Comm. zu Matth. S. 216.

rechtfertigt ist, geht also so viel hervor, dass der Zusammenhang der Verse 48 u. 49 bei Lucas kein ursprünglicher sein kann [1]). Ein fernerer Verdacht gegen die Ursprünglichkeit des Abschnittes an dieser Stelle wird erweckt durch die Formel in V. 49: ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν. Es wäre ungewöhnlich, wenn ἡ σοφία einen alttestamentlichen Ausspruch einführen sollte, und also mit τὸ πνεῦμα verwechselt würde. Aber überdies ist die Verheissung des V. 49 keine Stelle des A. T. Offenbar soll vielmehr mit jenem Ausdruck Jesus selbst gemeint sein, der dieselben Worte, wie wir gesehen haben, bei Matthäus 23, 34 in seiner Rede vorträgt. Indem nun aber an diesem Ort eine dogmatische Bezeichnung auf Jesum nicht blos angewendet, sondern ihm sogar selbst in den Mund gelegt wird, giebt sich deutlich die Hand eines späteren Ueberarbeiters zu erkennen, welcher der Stelle bei Matthäus offenbar ein kanonisches Ansehen beilegte, und sie desshalb, obgleich auf die ungeschickteste Weise, mit einer solennen Citationsformel versehen, in den Text einflocht, den er ohne diesen Abschnitt vorfand [2]). Nachdem durch diese Nachweisungen der spätere Ursprung dieses Abschnittes uns zur Gewissheit geworden ist, machen wir noch darauf aufmerksam,

1) Wie auch De Wette bemerkt. Comm. zu Matth. S. 217.

2) Vgl. De Wette, Comm. zu Luc. S. 78. und die Schrift: Die Evangelien, ihr Geist und ihre Verfasser. S. 100. — Der alttestamentliche und apocryphische Begriff der σοφία hat einen bedeutenden Einfluss auf die Christologie ausgeübt, und die Kirchenväter verstehen unter jener immer Christus. Vgl. Clem. strom. 6, 7: εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεὸς ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱόν, ὁ Πέτρος γράφει, συνεὶς ἀκριβῶς τὸ· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· σοφία δὲ οὗτος εἴρηται πρὸς ἁπάντων τῶν προφητῶν. Davon aber, dass σοφία einmal als dogmatischer Terminus gegolten habe, sind nur wenige, aber doch deutliche Spuren übrig. Hegesipp (bei Euseb. h. e. III, 32) nennt Christi Zeitgenossen ἡ γενεὰ τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακροῦσαι κατηξιωμένων. Der montanistischen Prophetin Priscilla erscheint Christus in weiblicher Gestalt: ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστός, καὶ ἐνέβαλε ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν. (Epiphan. Haer. XLIX, 1).

dass während die Parallelstelle bei Matthäus die ganze Reihe der gegen die Pharisäer und Gesetzesgelehrten ausgesprochenen *οὐαί* beschliesst, unser Abschnitt bei Lucas das letzte in V. 52 enthaltene *οὐαὶ τοῖς νομικοῖς κτλ.* von der übrigen Rede, die offenbar darauf angelegt ist, dass die *οὐαὶ* Schlag auf Schlag aufeinander folgen, abschneidet, und so den Zusammenhang der charakteristischen Rede unterbricht[1]). Dieser Umstand an und für sich ist nicht beweisend, doch trägt er wohl dazu bei, die obige Erörterung zu bestätigen. Wir haben bisher die Angabe des Epiphanius, dass V. 49—51 bei Marcion gefehlt haben, unserer Untersuchung zu Grunde gelegt, und desshalb angenommen, dass V. 48 in dessen Exemplar nicht gefehlt habe. Tertullian zwar übergeht in seiner Widerlegung auch diesen Vers, doch weil aus dessen Stillschweigen nicht immer entschieden auf das Fehlen der verschwiegenen Verse geschlossen werden darf, so ist Hahn der directen Angabe des Epiphanius gefolgt und hat V. 48 in Marcions Text beibehalten[2]). Epiphanius ist aber in seinen Angaben oft so ungenau, dass er nur einzelne Verse für ausgestossen erklärt, mit denen des Zusammenhanges wegen auch noch mehrere Verse bei Marcion gefehlt haben müssen[3]), dass wir seine Aussagen nothwendig durch Tertullian und durch die innere Kritik der Abschnitte selbst zu controliren haben. Es ist uns nämlich wahrscheinlich, dass auch V. 48 von Marcion nicht gelesen worden sei, nicht nur, weil ihn Tertullian übergeht, sondern hauptsächlich, weil der Sinn desselben nicht einfach genug, und erst aus dem vollständigeren Text des Matthäus zu verstehen ist[4]). Der ungeschickte Ueberarbeiter verräth sich

1) Vgl. Tholuck, Bergpredigt. S. 28 f. (3. Aufl. 1844.)

2) Bei Thilo S. 439.

3) S. o. S. 51.

4) Wer kann die Richtigkeit des Schlusses *ἄρα μαρτυρεῖτε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε αὐτῶν τὰ μνημεῖα* (Luc. V. 48) zugeben, wenn man nicht den Gedanken supplirt, der bei Matth. V. 31 ausgesprochen ist: *ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς, ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας.*

auch darin, dass er, nachdem schon in V. 47 als Grund des ἄρα μαρτυρεῖτε κτλ. ausgesprochen war ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα κτλ. derselbe Gedanke in V. 48 noch einmal wiederholt wird, anstatt dass die von Matthäus in V. 31 ausgesprochene Vermittlung beider Gedanken angeknüpft würde, die zum Verständniss unentbehrlich ist. Wir werden desshalb wohl nicht irren, wenn wir auch den V. 48 demselben Ueberarbeiter vindiciren, dessen Ungeschicktheit sich schon in diesem Abschnitte gezeigt hat, und wenn wir zugleich annehmen, dass da in Marcions Text sich also V. 52 an V. 47 anschloss [1]), derselbe auch an dieser Stelle für den ursprünglichen zu halten ist.

Capitel XII.

Im 12. Capitel las Marcion die Verse 6 und 7 nicht, welche die Sorge Gottes für Sperlinge und Haare verkünden, und daraus den Schluss ziehen, dass die Menschen wegen ihres höhern Werthes keine Ursache zur Furcht hätten. Tertullian übergeht diese Verse, und Epiphanius bemerkt, dass V. 6 gefehlt habe [2]). Hahn erklärt desshalb die Verse für gestrichen von Marcion, denn „nach dessen Meinung nahm sich der gute Gott nicht der Sperlinge und Haare, sondern nur der Seelen an“ [3]). Bei dieser Erklärung können wir uns aber um so weniger beruhigen, da Marcion den 24sten Vers, der ziemlich denselben Gedanken enthält: κατανοήσατε τοὺς κόρακας — καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν, nicht ausgemerzt hatte. Denn wenn er denselben auch auf den Weltschöpfer deutete [4]), so stand ihm ja bei Vers 6. 7 dasselbe frei. Wird also hiedurch natürlich unsicher, ob Marcion jene Verse gestrichen hat, so ist vielmehr aus

1) Οὐαὶ ὑμῖν ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε, καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.

2) Tert. l. c. IV, 28; pag. 304. Epiph. l. c. Schol. 29. p. 333.

3) A. a. O. S. 167.

4) Tert. l. c. IV, 29. pag. 308: *Caeterum nihil tam abruptum, quam ut alius praestet, alius de praestantia (praestatione) ejus securos agere mandet, et quidem derogator ipsius.*

dem Zusammenhang wahrscheinlich zu machen, dass wenn er sie nicht las, sein Text einfacher und verständiger war, als der unseres kanonischen Lucas. V. 6. 7 widersprechen dem 5ten Verse direct. Dieser enthält die stärkste Aufforderung zur Furcht vor Gott als Richter, gibt also eine Bestimmung über die Menschen als sittliche Wesen. Der Vers erwartet nun allerdings seinen Gegensatz, also eine Nachweisung der Bedingungen, unter denen man sich nicht zu fürchten hat, denn das Christenthum will ja eben die Furcht vor Gott aufheben. Dieser Gegensatz liegt nun allerdings in μὴ οὖν φοβεῖσθε (V. 7) vor. Indem aber in dem dafür angegebenen Grunde die Menschen nur wie Sperlinge und Haare, also als Naturwesen betrachtet werden, so sehen wir, dass wir plötzlich auf ein anderes Feld der Betrachtung versetzt sind. Die Furcht vor Gott aus sittlichen Rücksichten kann nicht aufgehoben werden durch die Gewissheit, dass der Mensch als Naturwesen sich der Sorge Gottes zu versehen hat. Dagegen enthält V. 8 den richtigen Gegensatz gegen V. 5, indem hier das Mittel genannt wird, wodurch der Mensch der Furcht vor Gott überhoben wird, nämlich das Bekenntniss zu Christus vor den Menschen, worauf der Herr verspricht, seine Bekenner auch vor Gott als die Seinen zu bekennen. Ist nun aber der Text der ursprünglichere, welcher am einfachsten und verständlichsten ist, so müssen wir annehmen, dass, indem Marcion nach V. 5 gleich V. 8 las, er hierin einen originellern Text besessen hat.

Ueber Luc. 12, 33. 34. welche Stelle Tertullian nicht berührt, (V. 32 war da nach Epiph. Schol. 34 pag. 335) erklärt Hahn, dass sie Marcion wohl gelesen haben werde, da sie seinem Systeme ganz angemessen, und nur als zur Widerlegung untauglich von Tertullian übergangen sei [1]). Da wir Hahns Voraussetzung nicht theilen können, dass Marcions System den Maassstab für die Gestalt seines Evangeliums abgebe, so können wir uns an diese Entscheidung nicht binden, sondern müssen auch an diese von

1) Tert. l. IV, 29. p. 310. Hahn, S. 170.

Tertullian verschwiegene Stelle den Maassstab anlegen, ob sie zum Zusammenhang passe oder nicht, und hienach beurtheilen, ob sie in jenem Evangelium werde gestanden haben. Der Inhalt dieser beiden Verse unterscheidet sich aber wesentlich von der vorhergehenden Rede. Während diese darauf hinweiset, dass die irdischen Bedürfnisse nicht des Strebens danach werth wären im Vergleich mit dem göttlichen Reich, und hiemit Gleichgültigkeit gegen dieselben anempfiehlt, da Gott von selbst den Seinen geben würde, was sie bedürften, werden in V. 33. 34 die irdischen Güter in einen weit schrofferen Gegensatz gegen die himmlischen gestellt und zugleich Widerwille und Abneigung dagegen empfohlen. Fehlt desshalb der innere Zusammenhang zwischen diesen beiden Versen und dem Gedanken, der von V. 22—32 in fester Gliederung entwickelt wird, so schliesst sich auch V. 35 an V. 32 auf einfache und natürliche Weise an, während zwischen Vers 34 und 35 keine nähere Beziehung stattfindet. Nur auf die Verheissung: *εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν* (V. 32.) kann sich die Aufforderung beziehen: *ἐστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι· καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον αὐτῶν κ. τ. λ.* (V. 35. 36.) Dagegen ist von der Bemerkung: *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται* (V. 34) kein Uebergang zu jener Aufforderung zu finden. Kann also die Stelle unmöglich dem ursprünglichen Zusammenhang angehört haben, so fehlte sie desshalb in Marcions Evangelium, und aus diesem Grunde hat auch Tertullian sie nicht erwähnen können.

Capitel XIII.

Ueber V. 1—9 siehe weiter unten.

Vers 29—35 hat in Marcions Evangelium gefehlt [1]), und nach Hahns Meinung hätte Marcion den Abschnitt ausgestossen, denn „schon das zu Tische sitzen klang ihm zu sinnlich, die Antwort an Herodes war ihm wohl an-

1) Epiph. schol. 41.

stössig, das Wort über Jerusalem klang ihm zu jüdisch“ [1]). Diese Gründe sind aber durchaus nicht schlagend. Dass sich Marcion über das in jener Welt zu haltende himmlische Mahl durch symbolische Deutung zu beruhigen wusste, und desshalb nicht Ursache hatte, an den Worten, *ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (V. 29) Anstoss zu nehmen, ist schon oben bemerkt worden [2]). Was Marcion an der dem Herodes gegebenen Antwort auszusetzen gehabt hätte, weiss Hahn selbst nicht zu bestimmen, einen dogmatischen Grund, den man doch verlangen müsste, konnte er nicht haben. Und die Rede gegen Jerusalem war ja vielmehr antijüdisch (*ἀφίεται ὑμῶν ὁ οἶκος ἔρημος* V. 35). Können wir desshalb auch in Hahns Erklärung nicht den genügenden Grund finden, warum der Abschnitt gefehlt habe, so wird die Schwierigkeit der Stelle noch vermehrt dadurch, dass Marcion in V. 28 eine andere Lesart gehabt hat, als die des kanonischen Lucas ist. In unserm Text lautet der Vers: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω.* Dafür las Marcion: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω* [3]). Diese Abweichung ist so auffallend, und scheint so tendenziös zu sein, dass der Vorwurf der Veränderung des Textes hier beinahe von Marcion nicht abgewehrt werden zu können scheint, den natürlich Hahn nicht zurückhält [4]). Wird aber derselbe bei diesem Verse mit Recht gemacht, so tritt derselbe Fall bei dem mit V. 28 eng zusammenhängenden V. 29 und den folgenden ein, wogegen die oben gemachten Einwendungen durchaus zurückstehen müssten. Doch ist auch in diesem Falle

1) A. a. O. S. 178

2) Vgl. o. S. 66. seine Deutung von dem *δεῖπνον* in cap. 14, 24. bei Tert. cap. 31, pag. 320, als *convivium spiritalis saturitatis et jucunditatis.*

3) Epiph. schol. 40. Tert. cap. 30, pag. 316.

4) A a. O. S. 177.

Marcions Lesart die im Zusammenhang natürlichere, und darum ursprüngliche, und die Lesart des kanonischen Lucas rührt vom Ueberarbeiter her. Der Abschnitt von Vers **22** an enthält die Antwort Jesu auf die Frage: *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι.* Diese Frage wird bejaht durch das Bild von der weiten und von der engen Pforte. Der weiten Pforte entsprechen die vielen, welche nur eine scheinbare und äusserliche Verbindung mit Jesu eingegangen sind *(ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας* V. **26**), welche aber verstossen werden als *ἐργάται τῆς ἀδικίας* (V. **27**.). Wer entspricht aber der engen Pforte? Nach dem kanonischen Text sind es Abraham, Isaak, Jakob und alle Propheten; von andern Mitgliedern des göttlichen Reiches wird nichts gesagt. Und doch verlangt es der Gang und die Anlage der ganzen Rede, dass als die Wenigen, welche durch die enge Pforte gelangen, nicht jene Männer der Vorzeit, sondern Zeitgenossen gezeigt werden, wie ja auch jene *ἐργάται τῆς ἀδικίας* in lebendiger persönlicher Berührung mit Jesu gestanden haben. Es kann daher kein Zweifel sein, dass die Lesart Marcions *πάντας τοὺς δικαίους* dem Zusammenhange viel besser entspricht, zumal da auch die äussere Form einen directen schlagenden Gegensatz gegen die *ἐργάται τῆς ἀδικίας* bildet. Aber noch aus einem andern Grunde müssen wir Marcions Lesart für die ursprüngliche halten. Mit dem 28sten Verse steht der 29ste und 30ste Vers in der engsten Verbindung; sie enthalten, für sich betrachtet, die Verheissung, dass anstatt der verstossenen Juden die Heiden in das göttliche Reich eintreten werden *(καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου· καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. καὶ ἰδοὺ, εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι· καί εἰσι πρῶτοι οἳ ἔσονται ἔσχατοι).* Dieser Gegensatz ist aber dem ursprünglichen Charakter der ganzen Rede fremd. Es wäre allerdings möglich, dass der Gegensatz der Ungerechten und Gerechten auf den Gegensatz der Juden und Heiden übertragen würde, doch könnte dies vernünftigerweise nur durch eine ausdrückliche Bemerkung geschehen, aber nicht so, dass jene Un-

terschiebung sich einschliche, wie hier der Fall ist. Eine solche doppelte Tendenz, wie wir sie in dieser Erzählung nachgewiesen haben, kann nicht ursprünglich derselben eigen sein, und desshalb ist wahrscheinlich, dass die jetzige Gestalt der Rede daher rührt, dass mit der ursprünglichen Form, die dem Marcion vorlag, die Stelle bei Matthäus 8, 11. 12 *πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν ἥξουσι καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον ἐκεῖ ἐστι ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* zusammengearbeitet ist. Wenn nun ausserdem in den übrigen bei Marcion fehlenden Versen 31—35 kein Merkmal späterer Ueberarbeitung vorläge, so könnte man doch nicht umhin, auch sie dem Ueberarbeiter zu vindiciren, dessen Thätigkeit wir in den kurz vorhergehenden Versen nachgewiesen haben, zumal für die Anwendung der Verstümmelungshypothese auf dieselben kein genügender Grund angeführt werden kann. Allein auch die Stellung von V. 34. 35 in diesem Zusammenhange ist, wie schon Schleiermacher und de Wette (z. d. St.) bemerkt haben, nicht die geschickteste, wenn man sie mit Matthäus 23, 37 vergleicht, wo die Worte am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu durchaus passend sind. Namentlich ist aber das Wort: *οὐ μή με ἴδητε, ἕως ἂν ἥξῃ ὅτε εἴπητε εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* hier gar nicht zu verstehen. Es hat schon manche Ausleger verleitet, es als eine Anspielung auf den Einzug in Jerusalem (19, 29 f.) anzusehen, während es sich doch nur auf die Wiederkunft Jesu beziehen kann, die er aber in dieser Form nur verheissen konnte, wenn er im Begriffe stand, sich vom Verkehr mit dem Volke zurückzuziehen. Also dem ursprünglichen Zusammenhang kann diese Rede hier nicht angehören.

Capitel XVI.

Vers 17 hat Marcion anstatt *εὐκοπώτερόν ἐστι, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν* — gelesen: *ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν* [1]).

[1]) Tert. cap. 33, pag. 324. Ueber die Form, in welcher Tert.

So scheinbar auch in diesem Falle die von Hahn (S. 185) gegebene Auskunft lautet, dass diese Aenderung von Marcion seinem antinomistischen System zu Liebe vorgenommen sei, so ist doch vielmehr seine Lesart die ursprüngliche, durch welche allein Ordnung und Licht in die vielbesprochene schwierige Stelle hineinkommt. Neuerdings hat man an dem Verständniss derselben verzweifelt, und hat nur falsche Reminiscenzen aus Matthäus in derselben finden wollen [1]). Und sie ist auch wirklich eine Anhäufung der auffallendsten Widersprüche. Denn nachdem in V. 16 behauptet wird, das Ende des Gesetzes sei mit dem Täufer Johannes eingetreten, *(ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου)* folgt in V. 17 der Satz, dass dasselbe Bestand habe, so lange Himmel und Erde beständen. Wenn man nun auch hierin keinen Ausdruck seiner ewigen Dauer finden will, so wird doch der Widerspruch mit dem Vorigen nicht beseitigt, denn als Jesus die Worte sprach, bestanden noch Himmel und Erde, also auch das Gesetz. Aber die Formel *εὐκοπώτερον κ. τ. λ.* soll vielmehr die Behauptung der Ewigkeit enthalten, da der Untergang von Himmel und Erde nicht blos als etwas Schwieriges, sondern als etwas Unmögliches vorausgesetzt wird. Dann folgt in V. 18 doch offenbar als Beleg für die Ewigkeit des Gesetzes ein Gebot, welches so wenig dem Gesetze angehört, dass es vielmehr bei Matthäus von Jesus als ein Gebot ausgesprochen wird, welches das Gesetz übersteigt und ihm entgegengesetzt wird [2]). Diese ganze, durch keine

diesen Vers citirt s. oben S. 42. 45. Noch ist zu bemerken, dass wenn daselbst Tert. citirt: *verborum domini*, darum doch im Text *λόγων μου* gestanden hat, denn jenes Citat ist in Tertullians Rede verwebt.

1) Vgl. de Wette, Commentar zum Lucas S. 100. Strauss, Leben Jesu 1. Th. S. 529.

2) *Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει· καὶ πᾶς ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.* Vgl. Matth. 5, 31. 32. *Ἐρρέθη, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ γυναῖκα αὐτοῦ, παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.* Ebenso Matth. 19, 7—9.

Künstelei zu lösende Schwierigkeit findet nicht Statt bei Marcions Lesart. Nach ihr ist der wohlgeordnete Sinn der Stelle, dass das Gesetz sein Ende gefunden habe, aber die Worte des Herrn ewige Geltung hätten, als deren Probe eben die neue Bestimmung über die Unauflöslichkeit der Ehe angeführt wird. Die Einfachheit und Kunstlosigkeit dieses Zusammenhanges ist aber doch offenbar ein vollkommen unbestreitbares Merkmal der Ursprünglichkeit des Marcionitischen Textes! Wir sind dadurch des Auswegs überhoben, den DE WETTE und STRAUSS einzuschlagen genöthigt waren, der aber die Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit des dritten Evangeliums überhaupt in ein übles Licht stellt. Die Ungeschicktheit fällt nun nicht dem Verfasser, sondern nur dem Ueberarbeiter zur Last [1]).

Capitel XIX.

V. 9 die Worte *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν* werden von Tertullian, der übrigens V. 9. 10 wörtlich anführt, ausgelassen [2]), und zwar wahrscheinlich, weil Marcions Evangelium sie nicht enthielt. Gegen HAHNS Ansicht, dass er dieselben seiner antijüdischen Tendenz wegen ausgestrichen hätte [3]), hat SCHWEGLER daran erinnert, dass er ja doch cap. 13, 15. 16 an den Worten: *ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν κ.τ.λ. — ταύτην δὲ θυγάτερα Ἀβραὰμ οὖσαν — οὐκ ἔδει λυθῆναι* [4]) keinen Anstoss genommen habe. Allerdings hätte er diese besondere Rechtfertigung der Wirksamkeit Jesu auch nicht dulden dürfen, wenn HAHNS Voraussetzung richtig wäre, und eben hieran erweist sich wieder die Unzulänglichkeit der HAHNschen Hypothese. Denn dass Jesus unter den Juden gewirkt, und sich um dies Volk vor allen andern bemüht habe, konnte ja Marcion, weil es ein historisches Faktum ist, gar nicht seiner dogmatischen Kritik unterwerfen. Es ist daher ein anderer Grund aufzusuchen, warum jene Worte

1) Ueber cap. 17, 5—10 und 18, 31—34 siehe unten.
2) Cap. 37, pag. 343.
3) A. a. O. S. 195.
4) Nachapostol. Zeitalter, 1. Th. S. 268.

nicht in seinem Texte standen. Dieselben unterscheiden sich von der angeführten Stelle im 13ten Cap. dadurch, dass dort etwas Faktisches berührt wird, in der uns vorliegenden Stelle der *υἱὸς Ἀβραάμ* eine dogmatische Kategorie ist, weil von dem Zacchäus, über den die Worte ausgesagt werden, vorauszusetzen ist, dass er ein Heide war. Dann sind dieselben aber ganz in dem Sinne gemeint, in welchem Paulus die Glaubigen als Söhne Abrahams darstellt, weil diesem zuerst der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde [1]). Dieser Gedanke, der auf der feinsten Dialektik beruht, welche Paulus der judenchristlichen Parthei gegenüber anwendete, darf bei Jesu nicht vorausgesetzt werden, der von Anfang an ohne weitere Umstände mit den Zöllnern verkehrt, wofür er bei Lucas 5, 31 als Grund angiebt: *χρείαν ἔχουσιν τοῦ ἰατροῦ οἱ κακῶς ἔχοντες*. Wer in diesem einfachen Grundsatze fest war, und ihn den Zumuthungen der strengen jüdischen Parthei entgegensetzte, der hatte gar keine Ursache sein Verfahren auf jene künstliche Weise zu rechtfertigen, vielmehr schliessen sich beide Gesichtspunkte aus. Jenen Grundsatz spricht aber Jesus auch in unserer Stelle V. 10 aus: *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός*. Derselbe schliesst aber die Rechtfertigung Jesu durch die Worte *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν* nicht nur aus, sondern widerspricht demselben sogar deutlich. Denn ist Zacchäus ein Sohn Abrahams, so ist er es durch den Glauben im Paulinischen Sinn. Dann ist er aber auch nicht mehr *ἀπολωλώς*, und dennoch sollte ihn Jesus mit den unmittelbar folgenden Worten so bezeichnen? Vielmehr ist jener Zusatz hier nicht ursprünglich, sondern rührt von einem im Paulinischen Geiste dogmatisirenden Ueberarbeiter her.

Vers 29 — 46 die Erzählung von dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem, seiner Klage über die Stadt, und der Reinigung des Tempels hat nach Epiphanius Zeug-

1) Vgl. Rom. 4, 16. — *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν*. Gal. 3, 7: *οἱ ἐκ πίστεως οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ*.

niss in Marcions Evangelium gefehlt und Tertullians Stillschweigen stimmt damit überein [1]). Gegen Hahns Ansicht, dass Marcion die Stelle ausgelassen habe, weil der Einzug als Erfüllung der Weissagung Zachar. 9, 9 fg. ihm unleidlich, das Weinen über Jerusalem zu menschlich erschienen, und durch die Reinigung des Tempels Jesus in einem ihm widerwärtigen Verhältniss zum Gott des A. T. dargestellt sei [2]), ist einzuwenden, dass ja im Lucas die Prophetenstelle gar nicht erwähnt ist, dass ferner die Aeusserungen der Menschlichkeit Jesu von Marcion consequent als Schein ausgelegt werden mussten, und desshalb kein Grund stattfand, eine einzelne derselben wegzuwerfen, da doch noch so viele andere übrig blieben, dass endlich, wenn Jesus für das Haus des Judengottes Parthei nahm, Marcion hier dieselbe Erklärung nahe lag, wie in den Stellen, wo sich Jesus für die Propheten aussprach (cap. 6, 23) [3]). Zugleich lässt sich aber auch wahrscheinlich machen, dass Marcion diesen Abschnitt nicht gekannt hat, weil er in die Anlage der Erzählung nicht passt, und dem 11ten Verse direct widerspricht. Jener Einzug in Jerusalem zeigt deutlich Jesu Absicht, als König der Juden aufzutreten. Denn wenn auch unsere Erzählung keinen Bezug nimmt auf die Weissagung des Zacharias, so lässt sie doch Jesum mit denselben Merkmalen auftreten, welche jene angegeben hatte, und welche auch sogleich vom Volke erkannt werden. Mit dem Rufe: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου* (V. 38.) begrüsst es den Herrn, und dieser ist so weit entfernt, diese Meinung zu missbilligen und abzulehnen, dass er vielmehr verweigert, wie die Pharisäer begehren, diese Ehrenbezeugungen zu unterdrücken. Er will also für den König gelten, der das erwartete Reich gründen und eröffnen will. Dieser Darstellung widerspricht

1) Epiph. schol. 53. Tert. cap. 37, p. 344.

2) A. a. O. S. 195.

3) Tert. cap. 15, pag. 237: *non statim, inquis, prophetas tuebatur, si iniquitatem Judaeorum affirmatam volebat, quod nec cum prophetis suis pie egissent.*

aber der elfte Vers ganz ausdrücklich. Er sagt uns, dass Jesus die allerdings unter seinen Jüngern bei der Annäherung an Jerusalem entstehende Meinung, jetzt werde die Gründung des göttlichen Reiches vor sich gehen, als falsch angesehen, und durch die nun folgende Parabel zu unterdrücken und zu widerlegen gesucht habe [1]). Denn so unklar die Anknüpfung dieses Verses durch ἀκουόντων αὐτῶν ταῦτα an die vorhergehende Rede an Zacchäus ist, da wenn man sich Jerusalem näherte, man Jericho nnd das Haus des Zöllners verlassen haben musste, so ist doch deutlich, dass jene irrige Meinung der Jünger nicht dargestellt wird als hervorgerufen durch das Wort: ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός (V. 10), sondern durch das ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλήμ. Hiernach ist aber eher zu vermuthen, dass hiemit ein bestimmter Gegensatz gegen den von sonst woher bekannten Bericht von dem Einzuge Jesu angedeutet werde, als anzunehmen, dass derselbe mit der durch V. 11 eingeleiteten Parabel in einem ursprünglichen Zusammenhange gestanden habe. Eine Lücke im sachlichen Zusammenhang wird auch durch den Ausfall der Geschichte vom Einzuge nicht hervorgebracht. Denn auf die Parabel, welche ἐγγὺς τῆς Ἱερουσαλήμ erzählt wird folgt V. 28: καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν, ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα, woran sich recht gut V. 47: καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ anschliesst. Noch ist zu bemerken, dass der Anfang des eingeschobenen Abschnittes καὶ ἐγένετο ὡς ἤγγισεν (V. 29) sich nicht undeutlich von den vorhergehenden Worten absondert.

Capitel XX.

Die Parabel von den rebellischen Weingärtnern (V. 9—18), welche Tertullian nicht erwähnt, hat Marcion nach Epiphanius Zeugniss bestimmt nicht gelesen [2]). Die An-

1) Luc. 19, 11: ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπε παραβολήν, διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλὴμ καὶ δοκεῖν αὐτοὺς, ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι.

2) Tert. cap. 38, pag. 345. Epiph. schol. 55.

sicht Hahns, dass sie Marcion weggeschnitten, weil er die Propheten nicht als Vorläufer Jesu anerkennen konnte [1]), lässt sich allerdings in diesem Falle nicht anfechten durch Aufzeigung von Parallelen, die in jenem Evangelium gestanden hätten. Doch findet sich in V. 19 eine deutliche Spur, dass die Parabel eingeschoben worden ist: und nicht dem ursprünglichen Zusammenhang des Evangeliums Marcions angehört hat. Der 19te Vers im Lucas folgte bei Marcion unmittelbar auf V. 8, und lautete: *καὶ ἐζήτησαν ἐπιβαλεῖν τὰς χεῖρας ἐπ᾽ αὐτὸν, καὶ ἐφοβήθησαν.* Hienach fehlte also ganz bestimmt der Zusatz, der sich auf die fragliche Parabel bezieht: *ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην εἶπε* [2]). Derselbe soll den Grund dafür angeben, dass die Pharisäer Jesu nachgestellt hätten. Auffallend ist aber, dass er dann nicht unmittelbar auf den Satz *ἐζήτησαν* folgt, sondern durch den Satz *καὶ ἐφοβήθησαν* von jenem getrennt ist, so dass man auf den ersten Anblick versucht ist, darin einen Grund für *ἐφοβήθησαν* zu sehen. Jener Zusatz hat also eine logisch falsche Stelle, und verräth dadurch, dass er erst an den schon vollendeten Satz nachlässiger Weise angefügt ist. Wir erkennen aber darin wieder den Ueberarbeiter, nicht aus dem Grunde, weil wir in dem ursprünglichen Evangelium absolute logische Genauigkeit voraussetzen, sondern weil es wirklich viel schwieriger ist, auf diese Weise unlogisch zu schreiben, als die Gedanken in der gehörigen richtigen Ordnung auszusprechen [3]). Der Ueberarbeiter machte den Zusatz mit Rücksicht auf die eingeschobene Parabel, um

1) A. a. O. S. 196.

2) Epiph. schol. 54. Ob auch die Worte *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς* und *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* fehlten, ist nicht so sicher, da Epiphanius nicht immer wörtlich genau citirt, aber auch ziemlich gleichgültig; *τὸν λαὸν* hinter *ἐφοβήθησαν* ist auch im kanonischen Text nicht vollständig beglaubigt.

3) Man vergleiche z. B. die parallele Stelle bei Matth. 21, 45. 46: *καὶ ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει. καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους ἐπειδὴ ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.*

das ἐζήτησαν zu begründen, da die Parabel selbst die Pharisäer nur auf verdeckte Weise angriff. In Marcions Evangelium war aber der Satz ἐζήτησαν in seinem Anschluss an V. 8 vollständig motivirt durch die abweisende Antwort Jesu: οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν, ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ τοῦτο ποιῶ.

V. 37. 38 die Berufung Jesu auf das Zeugniss des Moses für die Auferstehung der Todten hat bei Marcion gefehlt [1]). Dass sie ihm Anstoss erregen musste [2]), ist nicht zu leugnen, wenn er sie überhaupt gelesen hat. Dass sie aber dem ursprünglichen Zusammenhang nicht angehörte, ist wahrscheinlich. Die Worte stehen zwar nicht im Widerspruch mit den vorhergehenden Worten Jesu, aber sie sind in der Rede überflüssig. Denn da die Sadducäer, wenn sie sonst auch die Auferstehung leugneten, Jesu gegenüber keinen Zweifel dagegen laut werden liessen, vielmehr dieselbe vorläufig zugaben, und dem Herrn nur eine besondere auf die Auferstehung bezügliche Frage vorlegten, so erfordert die Anlage der Erzählung bei Lucas keinesweges, dass Jesus zugleich die verschwiegene Ueberzeugung jener Männer angriff und widerlegte. In der Parallelstelle Matth. 22, 31. 32 ist die Sache eine andere. Hier ist die Hinzufügung dieser Widerlegung nothwendig gemacht dadurch, dass Jesus seine Antwort auf die vorgelegte Frage gleich mit dem Vorwurfe des Irrthums überhaupt, nämlich in Betreff der Auferstehung eröffnet (V. 29: πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς, μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ). Die δύναμις τοῦ θεοῦ wird dann in V. 30 an der Aufhebung der ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse in jener Welt gezeigt, der Sinn der γραφαί in V. 31. 32 durch die Berufung auf die Formel: Gott Abrahams u. s. w. dargelegt. Bei Lucas hingegen geht Jesus in V. 34 sogleich mit der Antwort auf die vorgelegte Frage heraus, hatte desshalb nicht nöthig, sich auf die Erörterung des eigentlichen Grundirrthums einzulassen. Desshalb ist wenigstens die Möglichkeit nicht abzustreiten, dass die Erzählung

1) Epiph. schol. 56. Tert. cap 38, p. 347.

2) Hahn a. a. O. S. 199.

auch noch die beiden fraglichen Verse ursprünglich bestanden habe. Dieselbe wird aber zur Wahrscheinlichkeit erhoben, wenn wir die Formel *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* (V. 38), welche auch dem Matthäus fremd ist, ins Auge fassen [1]). Betrachtet man die Formel für sich, so wird man das Hauptgewicht in *αὐτῷ*, und in ihr einen ähnlichen Gedanken finden, wie er Act. 17, 28 *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* und Röm. 14, 8 *ἐάν τε ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν* ausgedrückt ist. In unserer Stelle wird die Formel als oberster Grundsatz angeführt zum Beweis der Worte: *θεὸς οὐκ ἔστι νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων*. Wir müssen also, weil es sich um die Aufhebung des Todes durch das Leben handelt, in diesem Zusammenhang den Hauptnachdruck auf *ζῶσιν* legen. Aber hieran zeigt sich, dass die Formel eigentlich gar nicht hieher gehört. Denn trotzdem ist sie nicht geeignet, den Gedanken des *ἀποθνήσκειν* auszuschliessen, worauf es doch eigentlich ankommt; denn auf das *ἀποθνήσκειν* hat der Gedanke auch nicht einmal eine antithetische Beziehung. Immer wird der Nachdruck hauptsächlich auf *αὐτῷ* ruhen, und die Aufhebung des Gegensatzes von Leben und Tod könnte nur durch die obenangeführten Worte des Römerbriefes: *τοῦ κυρίου ἐσμέν* ausgedrückt werden, oder durch die Worte in V. 38, denen die unglückliche Formel zu Hülfe kommen soll: *θεὸς οὐκ ἔστι νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων*, in welchen der Gegensatz von Tod und Leben offenbar in dem Gedanken *θεὸς ἔστι* aufgehoben ist. Man wird sich davon, dass die besprochene Formel hier gar nicht an ihrem Orte ist, überzeugen, wenn man den so präcisen Gedanken *θεὸς οὐκ ἔστι νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων* in seine Elemente zerlegt. Vorausgesetzt ist das Faktische, dass Gott der Gott von Abraham u. s. w. also von längst verstorbenen Personen genannt wird. Weil aber Gott der Lebendige ist, so kann nur Lebendiges auf ihn bezogen werden, also sind jene Männer, weil sie doch auf Gott bezogen werden, nicht todt sondern lebendig. Der oberste Grundsatz, auf den es also hier

1) Vgl. De Wette, Comm. zum Lucas, S. 118.

ankommt, ist der: Gott ist lebendig, nicht aber: wir sind lebendig, wie der Zusatz besagt. Derselbe kann also der ursprünglichen, kräftigen Rede nicht angehört haben, und durch seine Aehnlichkeit mit Paulinischen Sentenzen verräth er denselben Ueberarbeiter, von welchem auch der Satz (cap. 19, 9) *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν* herrührt. Derselbe wird also auch überhaupt beide Verse, deren Ueberflüssigkeit sich gezeigt hat, an dieser Stelle eingeschoben haben, und Marcions Evangelium, in welchem die Stelle fehlte, würde mit Recht den Character der Ursprünglichkeit verdienen.

Capitel XXI.

V. 18, *καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται* fehlte bei Marcion [1]). Hahn erklärt, der Vers sei für Marcion anstössig gewesen, weil doch der gute Gott nicht für die Haare sorgte, und darum hätte er den Vers gestrichen [2]). Dieser Grund passt aber gar nicht, weil im Text gar nicht die Sorge für die Haare Gott zugeschrieben wird, sondern der Vers einen sprüchwörtlichen Charakter an sich trägt, ohne das dogmatische Gebiet zu berühren, wie etwa cap. 12, 6. 7. Ungeachtet also eine Nothwendigkeit für Marcion nicht vorlag, den Vers zu tilgen, so fehlte er doch, und zwar weil er ohne vernünftigen Zusammenhang mit seiner Umgebung ist. Denn der Vers widerspricht ja deutlich den vorhergehenden Worten: *παραδοθήσεσθε καὶ ὑπὸ γονέων κτλ. καὶ θανατώσουσι ἐξ ὑμῶν καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων* (V. 16. 17.) [3]). Nicht minder widerspricht er dem 19. Vers. Waren nämlich die Jünger ihrer Unverletzlichkeit so sicher, wie sie ihnen in V. 18 verheissen wird, so bedurften sie des Trostes in V. 19 nicht: *ἐν τῇ ὑπομονῇ κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* Dieser Vers hat aber die deutlichste Beziehung auf den eben angeführten 17ten, und V. 18 gehört gar nicht hieher. Wiederum ein Beweis von der Ursprünglichkeit des Marcionitischen Textes!

1) Epiph. schol. 58.

2) A. a. O. S. 201.

3) Vgl. De Wette a. a. O. S. 120. Diesen Widerspruch bemerkt auch Corrodi, Gesch. des Bibelkanons. Th. 2. S. 167.

V. 21, 22, *Τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη καὶ οἱ ἐν τῷ μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν. Ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσι τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα*, hat Marcion nicht gelesen, und zwar wie schon Epiphanius gemeint hat, worin ihm Hahn beistimmt, wegen der Formel *τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα*[1]). Nahm er aber hieran Anstoss, so brauchte er ja nur diese Worte wegzulassen. Aber jener Grund ist auch nicht einmal ganz schlagend. Marcion konnte nur diejenigen Weissagungen des A. T. verwerfen, die sich auf Jesum selbst beziehen sollten. Insofern sie aber etwas rein Jüdisches, wie hier der Fall ist, betrafen, lag in seinem System kein Grund, sie zu unterdrücken. Dies beweist der Umstand, dass wenn er überhaupt den Lucas verstümmelt hat, er sich an der Stelle Luc. 7, 27 nicht vergriff, wo Jesus mit den Worten *οὗτός ἐστι περὶ οὗ γέγραπται* eine Prophetenstelle auf den Täufer anwandte. Wenn wir also einen andern Grund suchen müssen, warum die Verse gefehlt haben mögen, so ist an dem Zusammenhange, in welchem sie stehen, zwar nichts auszusetzen, aber sie sind auch in dem Zusammenhang nicht nothwendig. Und zugleich ist die Mattheit des Gedankens im Vergleich zur Parallelstelle bei Matth. 24, 16—18 geeignet, den Verdacht späteren Ursprungs derselben zu erregen. Mit wie prägnanten Worten ist bei Matthäus die empfohlene Eile der Flucht anschaulich gemacht? *(ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβαινέτω ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ· καὶ ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω ὀπίσω ἆραι τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.)* Bei Lucas dagegen ist die Aufforderung zur Flucht einmal wiederholt, *(οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν)* und das natürlich ganz unnöthige und widersinnige Gebot *οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν* (nämlich in die belagerte Stadt!) hinzugefügt. Da die angeführten Worte des Matthäus in dem ursprünglichen Evangelium (Luc. 17, 31) schon enthalten waren[2]), dem Ueberarbeiter es

1) Epiph. schol. 59. Hahn a. a. O. S. 201.

2) Denn unter den vom Ueberarbeiter aus Matthäus eingeschal-

aber passend erschien, an dieser Stelle die Aufforderung der Flucht aus Matthäus aufzunehmen, so knüpfte er an die Worte: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ (εἰς) τὰ ὄρη* jene matten und ungeschickten Ermahnungen an, und fügte zur Würze jene allgemeine Berufung auf das A. T. hinzu.

Capitel XXII.

Da Epiphanius angiebt, dass V. 16 in Marcions Evangelium gefehlt habe, Tertullian aber nicht nur diesen, sondern die damit eng zusammenhängenden Verse 17. 18 ebenfalls mit Stillschweigen übergeht [1]), so haben wir, da mehrere solche Fälle vorkamen, in denen Epiphanius eine Lücke unvollständig bezeichnet hatte, entschieden, dass alle 3 Verse bei Marcion gefehlt haben: *Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ (τοῦ πάσχα) ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Καὶ δεξάμενος ποτήριον, εὐχαριστήσας εἶπε· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.* Die Gründe, aus denen Marcion diese Verse weggeworfen haben sollte, wie sie Hahn [2]) angiebt, können nicht genügen. Mit der Vorstellung eines im Himmel zu haltenden Mahles fand sich Marcion mit der Erklärung ab, welche oben bei cap. 13. 29 ff. mitgetheilt ist. Wenn ferner Marcion, wie Epiphanius berichtet [3]), unter dem *πάσχα* (V. 15) nicht das Lamm sondern die Eucharistie selbst verstand, so lag ja nichts näher, als dieselbe Erklärung auch auf V. 16 und 17 anzuwenden, in denen auch gar nicht, wie Hahn meint, ausgesagt wird, dass

teten Stücken findet sich nichts, was etwa schon ursprünglich im Lucas stand. Er scheint darin sehr genau verfahren zu sein. Denn die Worte *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*, welche er aus Matth. 24, 16 entlehnte, standen nicht schon bei Luc. 17, 31, aber als Parallele für die nun folgenden Worte bei Matth. musste er etwas Neues erfinden, weil dieselben in seiner Grundschrift schon da gewesen waren.

1) Epiph. schol. 63. Tert. cap. 40. pag. 357 f.

2) A. a. O. S. 207.

3) *Καὶ μὴ λέγε, ὅτι ὃ ἔμελλε μυστήριον ἐπιτελεῖν, τοῦτο προωνόμαζε, λέγων· θέλω μεθ' ὑμῶν φαγεῖν τὸ πάσχα.* Pag. 344 B.

Jesus das Passahlamm wirklich gegessen hat. So ist also gar nicht einzusehen, warum Marcion die Stelle gestrichen haben sollte! Man könnte darum beinahe auf den Gedanken kommen, die Angabe des Epiphanius beruhe auf einem Irrthume, oder einem zufälligen Mangel des Evangelienexemplars, und Marcion habe die ganze Stelle gelesen. Diese Auskunft stelle ich frei, falls die Begründung der Ansicht, dass die Verse von dem Ueberarbeiter herrühren, keinen Beifall erwirbt. Nach der gewöhnlichen Auslegung enthielten die Verse einen Vorgang und Reden bei der Mahlzeit selbst, vor der Stiftung des Gedächtnissmahles. Hiebei ist aber auffallend, dass dasselbe Wort welches bei Lucas (V. 18) sich nur auf das Passahmahl, selbst bezieht, von Matthäus in Beziehung zu dem Gedächtnissmahl gesetzt ist. (Cap. 26, 28. 29: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου κτλ. — λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπάρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.*) Denn es ist durch Nichts gerechtfertigt, wenn man diese Rede auf früheres Weintrinken bezieht, „da Jesus an dem symbolischen Becher wahrscheinlich selbst nicht theilnahm“ [1]). Dies letztere ist eine dogmatische Voraussetzung, welche eben durch die angeführten Worte widerlegt wird. Diese Worte stehen aber auch gerade in einem wesentlichen Verhältnisse zu der feierlichen Stiftung des Gedächtnissmahles. Wie bei Lucas dieses Mahl gestiftet wird *εἰς ἀνάμνησιν* (V. 19), so scheint seine Bedeutung bei Matthäus in die Hoffnung gesetzt zu werden, nämlich in die Hoffnung auf Christi Wiederkunft. Näher betrachtet, sind diese beiden Beziehungen aber nur Pole eines und desselben Gedankens; man erinnerte sich Christi nur als dessen, der wiederkommen sollte, und erwartete ja eben den schon einmal dagewesenen. Also auch jene Schlussrede bei Matthäus gehört offenbar zu den solennen Formeln, in denen sich das Andenken an jenes letzte Mahl Jesu fortpflanzte. Dann muss man aber auch Anstand

1) De Wette, zum Matthäus, S. 247.

nehmen dieselbe Formel bei Lucas V. 18 und V. 16 auf einen gleichgültigen Moment des letzten Mahles zu deuten, auf welchen erst die Einsetzung des Gedächtnissritus folgte. Sondern wir haben offenbar in unsern 3 Versen ebenfalls eine Relation desselben für die Christen so wichtigen Vorganges, auf den sich auch V. 19. 20 beziehen. Dies wird um so wahrscheinlicher wenn wir V. 17 mit Matthäus 26, 27 vergleichen, in welchem Verse ja doch die Formel der Einsetzung des Ritus ausgesprochen ist.

Matth. 26, 27.	Luc. 22, 17.
καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.	καὶ δεξάμενος ποτήριον, εὐχαριστήσας εἶπε· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.

Mag nun auch diese Stelle V. 16—18 in den Anfang des Mahls verlegt, und von der in V. 19. 20 und Matth. 26, 26—29 erzählten Scene unterschieden werden, so enthält sie dasselbe, was diese Verse nur immer enthalten können, nämlich die Bestimmung des Passah als Anknüpfungspunkt für die religiöse Erinnerung und Hoffnung der Jünger. Ist aber diess überhaupt die Bedeutung der Vorgänge an jenem Abend gewesen, so ist doch unwahrscheinlich, dass die Tradition verschiedene Acte aufbewahrt hätte, welche doch eigentlich nicht verschieden sondern einerlei sind. Und desshalb ist die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Abschnitte V. 16—18 und 19. 20 nicht anzunehmen. Wenn also jene Verse in Marcions Evangelium wirklich gefehlt haben, so ist dies ein Merkmal seiner Originalität.

Von dem Abschnitt V. 23—30, welchen Tertullian übergeht[1]), wird Marcion wohl den 23sten Vers gelesen haben (*καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν*), da derselbe als Schluss für die vorhergehende Ankündigung des Verrathes nothwendig ist. Ueber die folgenden Verse, welche einen Rangstreit der Jünger enthalten, urtheilt Hahn sehr

1) Cap. 41, pag. 360.

unsicher „dass sie ausser V. 30, welcher eine durchaus jüdische Anschauung enthielt [1]), wohl von Marcion geduldet werden konnten, es müsste ihm denn der weltliche Sinn der Jünger zu anstössig gewesen sein“ [2]). Hiemit wird dem Marcion ein moralischer Maassstab für seine Behandlung des Evangeliums untergelegt, der mit der Voraussetzung gar nicht stimmt, dass ihn nur das Interesse seines Systems geleitet hätte, welches jedoch natürlich über die Gemüthsart der Jünger nichts bestimmte. Von Hahns Standpunkt aus ist also ein bestimmtes Urtheil über diese Stelle nicht möglich, wir hingegen können es für ganz sicher halten, dass Marcion die Stelle überhaupt nicht gekannt hat, weil dieselbe in den Zusammenhang der Geschichte und in die Situation, welche wir beim letzten Mahle Jesu mit seinen Jüngern vorauszusetzen haben, nicht im mindesten passt. Es verstösst nämlich gegen alle historische Wahrscheinlichkeit, dass die Jünger nach dem ergreifenden Augenblick der Einsetzung des Gedächtnissmahles, und nach den niederschmetternden Worten: die Hand meines Verräthers ist mit mir auf dem Tische, zu einer solchen Aeusserung albernen Hochmuths übergesprungen sein sollten, so dass eine ursprüngliche Relation diesen Abschnitt nicht enthalten konnte. Er trägt überdies die deutlichsten Spuren der Abhängigkeit von Matthäus, dessen nicht weiter zusammenhängende Berichte cap. 20, 20—28 und 19, 28 in ihm auf nicht ganz geschickte Weise zusammengestellt sind. Denn als Grund für die Verheissung der Theilnahme am göttlichen Reiche (V. 29, 30.) heisst es in V. 28: *ὑμεῖς ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου.* Allein die *πειρασμοί* sollten für Jesus ja erst beginnen, und wie wenig der Herr an dieser Stelle den Jüngern jenes ehrenvolle Prädicat wird beigelegt haben, beweisen die unmittelbar folgenden Worte: *ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον* (V. 31),

1) Derselbe fehlte nach Epiph Refut. 63, wesshalb wir oben schon entschieden haben, dass dann auch die vorhergehenden Verse gefehlt haben müssen.

2) A. a. O. S. 208.

woran weiter die Vorhersagung der Verläugnung des Petrus angeknüpft wird. Der Abschnitt, dessen Mangel an Ursprünglichkeit auch schon sonst bemerkt worden ist [1]), ist also offenbar ein Einschiebsel in den dem Marcion vorliegenden Text, in welchem auf eine natürliche, einfache Weise von der Ankündigung und der Debatte über den Verräther sogleich zur Vorhersagung der allgemeinen Schwachheit der Jünger übergegangen wird. Es ist irrig, die Stellung und Anordnung jenes Abschnittes bei Lucas dadurch rechtfertigen zu wollen, woran auch noch DE WETTE denkt [2]), dass hierin, namentlich durch V. 27 Rücksicht auf die bei Joh. 13 erzählte Fusswaschung und die daran angeknüpfte Rede über die Demuth genommen würde. Denn was soll eine Uebereinstimmung in dem einen Gedanken bedeuten, wenn er an beiden Stellen ganz verschiedene Veranlassungen hat? Denn bei Lucas ist die Demuth von Jesu dem Hochmuth der Jünger, bei Johannes der Hochachtung gegen ihn entgegengesetzt, welche dem Petrus nicht erlaubte, eine Demuthsbezeugung von ihm anzunehmen. Und diese Beziehungen sondern sich so deutlich von einander ab, dass auch die Auskunft DE WETTES keinen Grund aufzuweisen hat, dass Lucas eine Mischung der Berichte des Matthäus und Johannes vorgenommen habe. Denn die Erzählung des Lucas stimmt vollkommen mit den angeführten Stellen des Matthäus, ohne dass sich in ihr eine Andeutung der oben angegebenen Tendenz der Johanneischen Stelle fände.

Ueber den Abschnitt V. 35—46, den Tertullian überschlägt [3]), sind wir mit HAHN einverstanden, dass Marcion davon nur die Verse 39—42. 45. 46 gelesen habe, da dieselben von V. 41, der nach Epiphanius Zeugniss vorhanden war [4]), vorausgesetzt werden. Wenn nun allerdings zuzugeben ist, dass die demnach wegfallenden Verse

1) Von de Wette, Comm. zu Lucas S. 125 f. Vgl. Comm. zu Matthäus, S. 247.

2) A. a. O.

3) Cap. 41, pag. 360.

4) Schol. 65. Hahn a. a. O. S. 208 f.

Marcion nicht zusagen konnten, weil die Aufforderung, ein Schwert zu kaufen seiner Vorstellung von der Milde Jesu widersprach, ausserdem eine Berufung auf das A. T. darin vorkam, und die Schweisstropfen, welche Jesus vergoss, ein eclatanter Beweis seiner Leiblichkeit waren, so vermisst man doch zugleich an den Versen Verständlichkeit und Einfachheit, und desshalb können sie nicht für ursprünglich gehalten werden. Der Sinn der Verse 35—38 ist unklar, und so weit er sich verstehen lässt, steht er in keinem Zusammenhange mit den vorhergehenden Reden. Es fragt sich: was bedeutet die Aufforderung Jesu in V. 36: *ἀγορασάτω μάχαιραν*? Sollten die Jünger wirklich den Verfolgungen, die doch zunächst nur über Jesus selbst hereinbrechen konnten, gewaltsamen Widerstand leisten? Dies muss man durchaus abweisen. Oder ist *μάχαιρα* bildlich zu verstehen? Dann zeigt sich aber eine grosse Ungeschicktheit im Ausdrucke. Jene Worte *ἀγορασάτω μάχαιραν* sind nämlich zusammengestellt mit Regeln über das Verhalten der Jünger, welche nur im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfen: *ὁ ἔχων βαλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν*, ferner *πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ*. Und gerade weil diese letztere Bestimmung durchaus keine bildliche Deutung erträgt, wird es fast unmöglich, den damit zusammenhängenden Worten *ἀγορασάτω μάχαιραν* (nämlich um den Verkaufspreis des Kleides) einen anderen als den eigentlichen Sinn zu vindiciren. Aber auch, wenn wir hievon absehen, und der bildlichen Bedeutung nachspüren, so ist erstens möglich, das Schwert als „Schwert des Geistes“ zu fassen (wie Ephes. 6, 17). Wenn man aber vergleicht, wie Jesus einen solchen Gedanken sonst darzustellen pflegt, (vergl. cap. 21, 15: *ἐγὼ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν*. 12, 11: *τὸ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, ἃ δεῖ εἰπεῖν.*) — so ist das *ἀγοράζειν* in dieser Phrase ein zu kühner und abweichender Begriff, als dass jene Deutung sich empföhle. Soll es aber blos heissen, die Jünger möchten sich auf Feindschaft und Kampf rüsten, so ist deutlich, wie weit es von der Formel: *οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν* (Matth. 10, 34)

bis zu der Aufforderung *ἀγορασάτω μάχαιραν* ist, als dass sich dieselbe durch jene Formel erklären liesse. Denn, wenn jenes Schwert ein Bild für die Trennung selbst ist, so ist ja damit noch nicht gesagt, dass die eine Parthei gegen die andere das Schwert gebrauchen solle. Jedenfalls musste jenes Wort Jesu so missverstanden werden, wie die Antwort der Jünger *(ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο)* beweist. Dann ist aber wiederum die zweideutige Antwort Jesu: *ἱκανόν ἐστι* anstössig. Giebt Jesus damit zu erkennen, dass sie mehr Schwerter nicht bedürften, so setzt dies wieder die durchaus unbegreifliche Absicht thätlichen Widerstandes voraus. Heisst es aber: es ist genug von dieser Sache, ihr versteht mich nicht, — so durfte sich Jesus mit dieser Bemerkung nicht begnügen, sondern musste die Jünger über seine wahre Absicht aufklären. So künstlich und unverständlich also der Abschnitt in sich ist, so wenig natürlich ist der Gedanke, den wir etwa noch darin erkennen, in seinem Verhältniss zum Vorhergehenden. Es werden offenbar darin Vorschriften über die weitere Ausübung des Berufes der Apostel gegeben. Wenn nun zwar dergleichen von Jesu wohl ausgesprochen werden konnten, ungeachtet er so eben (V. 31—34) den Wankelmuth und die Schwachheit der Jünger vorhergesagt hatte, so muss es doch auffallen, dass er sich auf so äusserliche und dunkle Anweisungen beschränkte, wo es darauf ankam, den Glauben der Jünger überhaupt zu stärken. In den Zusammenhang passen also entweder ganz andere oder gar keine Anweisungen für die fernere Ausübung des Berufes der Jünger. Und hienach, sowie nach dem durchaus unverständlichen Charakter der Worte Jesu selbst sind die Verse für eine spätere Einschaltung, und der Text Marcions, der sie nicht enthielt, für ursprünglicher zu halten [1]).

Es bleiben noch die V. 43. 44 zu betrachten übrig. Sie enthalten die Notiz von dem von Jesu bei seinem Gemüthskampf vergossenen Schweiss, und seiner durch die

1) Vgl. über diese Stelle de Wette a. a. O. S. 127 f.

Erscheinung des Engels bewirkten Stärkung. Diese Verse haben auch in vielen Exemplaren des kanonischen Lucas gefehlt (vergl. Griesbach zu der Stelle), nnd so könnte man auf die Anwendung der Hahn'schen Hypothese bei dieser Stelle antworten, dass in dem von Marcion gebrauchten und verstümmelten Exemplar jene Verse wohl schon gefehlt hätten. Dieser negative Einwand genügt aber nicht; Marcions Evangelium hat sich schon so oft als das ursprünglichere gegen den kanonischen Lucas bewiesen, dass wir auch diese Verse unter die vom Ueberarbeiter herrührenden Abschnitte verweisen müssen. Sie unterscheiden sich auch durch ihren mythischen, übertreibenden Charakter sehr von der übrigen Geschichte [1]).

Capitel XXIII.

V. 39—43, das Gespräch Jesu mit dem Verbrecher am Kreuze hat bei Marcion gefehlt [2]). Mochte nun allerdings die darin enthaltene jüdische Darstellung des göttlichen Reiches ihm nicht gefallen [3]), so unterliegt doch der Abschnitt dem bestimmten Verdacht des späteren Ursprungs. In V. 43 ist nämlich offenbar der Gedanke ausgesprochen, dass die volle Seligkeit unmittelbar nach dem Tode beginne, und zwar recht im Gegensatz gegen die ursprüngliche Erwartung einer erst mit dem späteren Eintritt des göttlichen Reiches anbrechenden Seligkeit (*ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.* V. 42.) [4]). Die Ausleger wollen zwar unter dem *παράδεισος* nur den *κόλπος Ἀβραὰμ* (Cap. 16, 22) den vorläufigen, unterirdischen Aufenthalt für die Seligen verstehen. Dies kann aber nicht der Sinn der Stelle sein. Erstens bedeutet *παράδεισος* in den Stellen des N. T. in denen es noch sonst vorkommt, den Ort der höchsten Seligkeit. (2. Cor. 12, 4 wo es mit *ὁ τρίτος οὐρανός* synonym ist und Apoc. 2, 8.) Ferner aber ist die

1) Ueber V. 49—51 siehe unten.

2) Tert. cap. 42, pag. 363. Epiph. schol. 72. s. oben S. 52.

3) Hahn a. a. O. S. 213.

4) Dieselbe Ansicht ist ausgesprochen in der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist und ihre Verfasser, S. 196.

feierliche Formel ἀμὴν λέγω σοι, womit Jesus seine Antwort einführt, offenbar in dem Sinne gebraucht, dass die Verheissung das Begehren überbietet, dass Jesus dem Bittenden nicht blos eine künftige Seligkeit, sondern dieselbe in der nächsten Nähe gewähren will. Dagegen steht der Inhalt, den z. B. DE WETTE in dem Versprechen Jesu findet[1]), gar nicht im Verhältniss zu seiner feierlichen Introduction. Jene Auslegung lässt sich nicht umgehen. Dann trägt aber die Stelle den Stempel späterer Entstehung deutlich genug an sich, da sie sich der ursprünglichen Eschatologie, wie sie der synoptischen Tradition durchgängig, und auch dem Lucasevangelium sonst eigen ist, ausdrücklich entgegensetzt. Wenn sie also bei Marcion gefehlt hat, so beweisst dies nur wieder für die Ursprünglichkeit seines Evangeliums[2]).

Es bleiben noch einige Abschnitte des Lucas übrig, welche in Marcions Evangelium nicht standen, die jedoch weder in sich selbst, noch in ihrem Zusammenhang mit dem Uebrigen ein Merkmal enthalten, dass sie nicht ursprünglich dem Evangelium angehören. Die Ansicht aber, die durch eine so grosse Reihe von Abschnitten begründet worden ist, dass nämlich, was bei Marcion gefehlt hat, der echten und ursprünglichen Anlage des Evangeliums nicht angehört hat, diese Ansicht wird doch auch auf die wenigen übrigen Stellen angewendet werden dürfen, wenn sie auch, einzeln betrachtet, nicht zur Begründung der vorgetragenen Hypothese herbeigezogen werden können. Jedenfalls aber wird es nothwendig, unsere Hypothese auch auf diese scheinbar neutralen Abschnitte an-

1) Comm. zu Lucas, S. 136.

2) Es ist möglich, dass auch die Worte in V. 34: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγε· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι, welche Tert. (l. c.) nicht anführt, ursprünglich bei Marcion gefehlt haben. Die Worte stehen auch in mehreren Codd. und Uebersetzungen des Lucas (BD. 38. 435. Lahid. Cant. Ver. Verc.) nicht und unterbrechen eigentlich die zusammengehörenden Worte: ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς δύο κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν· — διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλῆρον.

zuwenden, wenn es sich zeigt, dass ihr Fehlen bei Marcion auch durch Hahns Hypothese nicht erklärt wird. Es wird also genügen die Unzulänglichkeit derselben in den einzelnen Fällen nachzuweisen.

Cap. 13, 1—9, die Erzählung von der Tödtung der Galiläer, und die von Jesus daran geknüpften Reden, nebst der Parabel vom Feigenbaum, soll, wie Hahn meint, darum von Marcion gestrichen sein [1]), weil darin von einer durch Gott verhängten Strafe die Rede sei. Dieser Grund ist nicht haltbar. Die Worte *πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε* (V. 3.) brauchte Marcion gar nicht auf den guten Gott zu beziehen. Ferner konnte er die Worte *εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν* (V. 9.) ebenso deuten, wie Cap. 12, 46: *διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει.* Denn in diesen Worten erkannte er keine vom guten Gott verhängte positive Strafe, sondern das Verfahren, womit der gute Gott die seiner Unwürdigen aus seinem Reiche entliesse, wodurch sie dann allerdings wieder dem grausamen Weltschöpfer anheimfielen [2]). Oder er konnte die Stelle direct auf den Weltschöpfer deuten wie Cap. 19, 27: *τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους — ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου* (bei Tert. cap. 37, pag. 344.). Also gerade die Ansicht Marcions, welche Hahn so angiebt, „dass die Ungläubigen sich nur dadurch strafen, dass sie die angebotene Gnade nicht annehmen, und folglich nicht Theil erhalten an der Seligkeit der Christen, sondern unter ihrem Gott im Elend bleiben,“ — gerade diese Ansicht brauchte ihn nicht zu veranlassen, diese Stelle zu streichen. Er hat sie also offenbar gar nicht gekannt.

Hieher gehört auch Cap. 15, 11—32, die Parabel vom verlorenen Sohn, über die schon oben S. 66 f. ausführlich gesprochen wurde.

Cap. 17, 7—10 enthält eine Rede über die Verdienst-

1) A. a. O. S. 175. Tert. cap. 29, pag. 314. Epiph. schol. 38.

2) Tert. cap. 29, pag. 312: *Temperare tentant (haeretici) hunc sensum, quasi tranquillitatis sit et mansuetudinis segregare solummodo et partem ejus cum infidelibus ponere, ac si non sit vocatus, ut statui suo redditus, quasi non et hoc ipsum judicato fiat.*

losigkeit des menschlichen Thuns. Der Abschnitt fehlte bei Marcion [1]). Dass dieser aber denselben gestrichen habe, diess wird nicht durch Hahn's Bemerkung erklärt, „dass in der Stelle wiederum von weltlichen Geschäften und Genüssen die Rede sei, und V. 10 der Ansicht Marcions vom Wesen des christlichen Lebens als freier Tugendübung aus Liebe nicht entspreche" [2]). Denn jene weltlichen Geschäfte werden nur als Beispiele angeführt, überdies fehlen auch sonst nicht Erwähnungen von Essen und Trinken, ja sogar die Erwähnung des Geldwuchers wird in einer Parabel (Luc. 19, 13) von Marcion geduldet, den er doch noch mehr verabscheuen musste, als das Pflügen. Wie aber die freie Tugendübung die in V. 10 gebotene Demuth ausschliessen soll, ist nicht zu begreifen, und wenn Hahn etwa den Ausdruck δοῦλος für anstössig hält, so liegt dazu gar keine Veranlassung vor, da Marcion Stellen wie: μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα (cap. 12, 43), καλέσας τοὺς δέκα δούλους κτλ. (cap. 19, 13) nicht wegschaffte. Also wird auch diese Stelle für einen späteren Zusatz zu halten sein [3]).

Cap. 18, 31—34, eine Todesverkündigung Jesu fehlte bei Marcion, und zwar meint Hahn, sie sei von ihm ausgelassen wegen der Worte καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου [4]), die ohne alle Frage Marcions Ansicht widersprechen. Dieser Umstand würde es also vollständig erklären, wenn eben diese Worte allein ausgelassen wären. Warum hätte denn Marcion aber die ganze Stelle streichen sollen, da die Todesverkündigung an und für sich ihm ja keinen Anstoss gab?

1) Tert. cap. 35, pag. 332. Epiph. schol. 47. s. o. S. 51.

2) A. a. O. S. 188.

3) V. 5. 6, obgleich auch sie von Tertullian übergangen werden, sind ohne Zweifel ursprünglich, da die Frage in V. 5 ganz in der Weise ist, welche in dem ursprünglichen Evangelium herrscht, dass nämlich eine neue Sentenz Jesu durch eine Zwischenfrage hervorgerufen wird. Vgl. unten Buch II, Cap. 4.

4) A. a. O. S. 193. Tert. cap. 36, pag. 340. Epiph. schol. 52.

Die Hahn'sche Hypothese reicht also wieder nicht aus zur Erklärung des Falles, und wir sehen uns vielmehr zu der Annahme getrieben, dass der Abschnitt von Marcion gar nicht gekannt worden ist. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden enthält allerdings kein Merkmal späterer Ueberarbeitung. Doch ist gerade jene Berufung auf das A. T. Verdacht erweckend. In dem ganzen Theil des Lucas von Cap. 4—23, den wir durchgegangen sind, findet sich die Formel *πληρωθῆναι τὴν γραφὴν* oder Aehnliches nur in folgenden Stellen: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* (4, 21); *ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* (22, 37); *ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσι, τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα* (21, 22). Diese Citationsformeln gehören aber sämmtlich solchen Stellen an, deren Ursprünglichkeit aus andern Gründen mehr als zweifelhaft ist. Wie schon öfters erinnert worden ist, entbehrte Marcions Evangelium nicht der Berufungen auf das A. T. (man vgl. Cap. 6, 3; 7, 27; 20, 41—44) aber diese bestimmte Formel findet sich nur in jenen Abschnitten; sie erscheint daher als schriftstellerische Manier des Ueberarbeiters. Desshalb wird auch die vorliegende Stelle aus derselben Quelle herrühren, und Marcion muss von dem Verdacht freigesprochen werden, sie gestrichen zu haben.

Ueber den ebenfalls in Marcions Evangelium fehlenden [1]) Abschnitt, Cap. 22, 49—51, wo von Petrus erzählt wird, wie er Jesum mit dem Schwerte vertheidigt habe, lässt sich nur von den bisherigen Resultaten aus schliessen, dass derselbe in Marcions Evangelium ursprünglich gefehlt habe. Wenigstens erklärt der von Hahn angegebene Grund, dass nach Marcion ein Christ nicht positiv strafen dürfe [2]), seine Annahme, dass Marcion diese Verse gestrichen habe, durchaus nicht. Denn das Benehmen des Petrus wird ja nicht als Muster aufgestellt. Desshalb hatte er hier so wenig Ursache, als bei den Worten der Zebedaiden (Cap.

1) Tert. cap. 41, pag. 360. Epiph. schol. 67.

2) A. a. O. S. 210.

9, 54 *κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς)*, eine Verstümmelung vorzunehmen.

Wie sich also in vielen Fällen die Hahn'sche Hypothese als unzulänglich zur Erklärung der Abweichung des Marcionitischen Evangeliums von dem kanonischen Lucas bewiesen hat, so haben sich in fast allen Abschnitten, die wir durchgegangen sind, Spuren gefunden, wonach die in Marcions Evangelium nicht vorhandenen Abschnitte des kanonischen Lucas als solche erscheinen, welche von einem Zweiten in den dem Marcion bekannten Text eingeschoben sind. Dasjenige, was wir zuerst nur als möglich voraussetzten, hat sich zu dem Grade von Gewissheit erhoben, der auf dem Felde der innern Kritik überhaupt möglich ist. Wir können desshalb jetzt mit grösserer Zuversicht zu unserer Hypothese zu einer anderen Klasse von Differenzen zwischen beiden Evangelien übergehen.

C. Vorgebliche Zusätze und die übrigen Abweichungen.

Die entgegengesetzte Ansicht begründet den bekannten Vorwurf gegen Marcion nicht allein durch die Auslassungen, welche er begangen haben soll, sondern auch durch einige Umstellungen und Zusätze, die man ihm nachweisen zu können meint. Dafür werden ausser der Vertauschung der Ordnung von cap. 4, 16—30 mit V. 31—35, die wir jedoch haben gerechtfertigt finden müssen, noch zwei Fälle angeführt [1]), welche näher zu betrachten sind.

Epiphanius berichtet nämlich [2]), dass Marcion in der Erzählung von der Heilung der 10 Aussätzigen (cap. 17, 11—19.) *ἄλλα ἀντ᾽ ἄλλων ἐποίησε λέγων· ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμᾶν ὁ Σύρος*, womit der V. 27 im 4ten Cap. des kanonischen Lucas, den aber Marcion dort nicht las, wörtlich übereinstimmt. Diese Angabe des Epiphanius soll auch durch Tertullian bestätigt werden [3]), und wenn dies wirk-

1) Hahn a. a. O. S. 243.
2) Schol 48.
3) Hahn a. a. O. S. 189.

lich der Fall wäre, so wäre diese Erscheinung allerdings eine bedeutende Stütze für die Hahn'sche Hypothese. Aus Tertullians Worten [1]) geht aber nur so viel hervor, dass die Antithese, welche Marcion an die Heilungsgeschichte anknüpfte, und welche wahrscheinlich neben dem evangelischen Text stand [2]), die Erwähnung der Heilung des Naeman durch Elisa enthielt. Indem Tertullian in der Widerlegung Marcions aus seinem eignen Evangelium an den Abschnitt cap. 17, 11 f. kommt, hält er sich offenbar vielmehr an Marcions Bemerkungen dazu, als an den Text selbst, den er nur in kurzen Sätzen zusammenfasst. Seine Worte sind: *Lex leprosorum, quantae sit interpretationis erga species ipsius vitii et inspectationis summi sacerdotis, nostrum erit scire: Marcionis, morositatem legis opponere, ut et hic Christum aemulum ejus affirmet, praevenientem solemnia legis etiam in curatione decem leprosorum, quos tantummodo ire jussos, ut se ostenderent sacerdotibus, in itinere purgavit, sine tactu jam et sine verbo tacita potestate et sola voluntate.* Dass hierin Marcions Erklärung vorliegt, in welche der Inhalt des Textes nur beiläufig verwebt ist, beweist die sogleich als Widerlegung angefügte Bemerkung Tertullians: *quasi necesse sit semel remediatore languorum et vitiorum annunciato Christo et de effectibus probato, de qualitatibus curationum retractari.* Desshalb haben wir auch in dem Satze, der bald auf jenen folgt: *nunc etsi praefatus est, multos tunc fuisse leprosos apud Israelem in diebus Elisaei prophetae, et neminem eorum purgatum, nisi Neeman Syrum: non utique numerus faciet ad differentiam deorum,* — nur eine Bemerkung Marcions und eine Gegenbemerkung Tertullians. Wer sollte denn auch das Subject *in praefatus est* sein?

1) Cap. 35, pag. 332.

2) Hahn a. a. O. S. 112: „Es lässt sich nach der Art, wie die Erklärungen und pseudokritischen Bemerkungen Marcions gleich neben dem Text angeführt werden, kaum anders annehmen, als dass ein Theil der Antithesen neben dem Text stand;" — während der Haupttheil dem Evangelium vorangeschickt war. Vgl. a. a. O. S. 110.

Jesus etwa, dem nach Epiphanius die Worte in den Mund gelegt wären? Diese Beziehung ist aber zu fern, und selbst Hahn kann sie nicht billigen, wenn man dies aus der Stellung, die er den Worten im Texte des Marcion hinter V. 14 gegeben hat[1]), schliessen darf. Der Evangelist kann aber noch weniger als grammatisches Subject dienen, weil dessen Worte überhaupt nicht ausdrücklich angegeben sind. Und wie sollte zu ihm auch der Ausdruck *praefatus est* passen? Also er kann nur auf Marcions antithetische Bemerkung zu der Stelle sich beziehen, die sich hier sowohl an die Zahl der Geheilten, als auch an die Art der Heilung knüpfte, was aus Tertullians erster Bemerkung hervorgeht. Dass also Tertullian den Vers nicht im Text des Marcion, sondern nur in den Antithesen gefunden hat, müssen wir auch gegen Epiphanius festhalten: zumal da Marcion auch bei der in cap. 5, 12 — 14 erzählten Heilung eines Aussätzigen das Beispiel des Elisa und Naeman zur Bildung einer Antithese herbeizog[2]). Mag nun die Bemerkung Marcions in späteren Exemplaren durch Versehen der Abschreiber in den Text gekommen sein, wie ähnliches bei cap. 23, 2 stattfand, oder von Epiphanius selbst eine Nachlässigkeit begangen sein, die ihm wohl zuzutrauen ist, da er gerade an unserer Stelle den Vorwurf der Verstümmelung wiederholt erhebt, ohne nachzuweisen, worin sie bestand, und ohne dass deren Wahrscheinlichkeit einzusehen ist, so müssen wir uns jedenfalls an Tertullians Bericht halten[3]), aus dem man gewiss nicht das Vorhandensein jenes Verses in dem besproche-

1) Bei Thilo, cod. apocr. pag. 457.

2) Tert. cap. 9, pag. 208: *Nam et hoc opponit Marcion, Elisaeum quidem materia eguisse, aquam adhibuisse, et eam septies, Christum vero verbo solo et hoc semel functum, curationem statim repraesentasse.* Die Geschichte des Elisa gab zu noch einer Antithese Stoff, nämlich zu Luc. 9, 46 f. cf. Tert cap. 23, pag. 280: *Christus diligit parvulos, — creator autem ursos pueris immisit, ulciscens Elisaeum prophetam, convicia ab eis passum.*

3) Dasselbe Urtheil über den vorliegenden Fall hat auch Storr ausgesprochen in der Schrift: Zweck der evangel. Geschichte und der Briefe Johannis, S. 261 f.

nen Abschnitt gefolgert hätte, wenn man nicht durch Epiphanius Angabe bestochen gewesen wäre. Also auch auf diese Stelle kann der Vorwurf der willkührlichen Veränderung des Textes gegen Marcion nicht gegründet werden.

In dem Abschnitt Cap. 8, 19 — 21 hat Marcion den 19ten Vers (*παρεγένοντο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον*) nicht gelesen, dagegen, nach dem einstimmigen Zeugniss von Tertullian und Epiphanius [1]) im 20sten Verse noch die Worte: *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου;* welche im kanonischen Lucas fehlen, bei Matthäus aber in der Parallelstelle cap. 12, 48 sich vorfinden. Von hier aus soll sie nun Marcion in seinen Text herüber genommen haben, um sie als Beweis dafür zu gebrauchen, dass sein Christus von keiner Mutter und keinen Brüdern wusste, also auch keine hatte. Und damit nicht etwa der Evangelist als Auctorität für die entgegengesetzte Ansicht, dass Jesus Verwandte hatte, aufträte, so hätte er den 19ten Vers gestrichen [2]). Diese Erklärung ruht auf der Voraussetzung, dass Marcion das Evangelium des Matthäus gekannt habe. Allein da dies von Tertullian ebensowenig bewiesen ist, als seine Bekanntschaft mit dem Lucas [3]), so wird die von Hahn vorgeschlagene Lösung mehr als zweifelhaft. Dagegen empfiehlt sich bei näherer Betrachtung die Annahme, dass auch in dieser Stelle Marcion die ursprüngliche Lesart gehabt habe. Nämlich noch in anderen Stellen findet sich bei einer Abweichung vom Lucas eine Uebereinstimmung des Marcionitischen Textes mit dem Matthäus. Dahin gehören die oben angeführten Varianten: *coram deo* (Luc. 12, 8. 9), die Auslassung von *οἰκέτης* in Luc. 16, 13 und die Anführung von Luc. 5, 14 im Marcionitischen Text [4]). Namentlich dieser letztere Fall berechtigt durchaus zu der Annahme, dass auch hier eine ursprüngliche Uebereinstimmung des Textes mit Matthäus

1) Tert. cap. 19, pag. 260; Epiph. schol. 12.
2) Hahn a. a. O. S. 148 f.
3) S. oben S. 34 f.
4) Siehe oben S. 69 f.

stattgefunden habe. Dass jedoch V. 19 gefehlt hat, ist eine ziemlich gleichgültige Sache, da auch ohne ihn die Geschichte die nöthige Form hat. Jedoch bedarf diese Ansicht zu ihrer Bestätigung noch des Nachweises, aus welchem Grunde denn jene Frage im Texte des kanonischen Lucas von dem Ueberarbeiter des Marcionitischen Textes ausgelassen sei? Hiezu ist es nöthig auf die Tendenz der Ueberarbeitung des Evangeliums einzugehen, deren vollständige Beurtheilung allerdings hier noch nicht am Orte ist. Doch werden auch noch einige andere Abweichungen der beiden Texte von hier aus das gehörige Licht erhalten. Um einen festen Haltpunkt für diese Untersuchung zu gewinnen, wenden wir uns zunächst zu

Luc. 10, 22: In diesem Verse hatte Marcion anstatt der jetzigen Lesart: *οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστι ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς*, nicht nur die beiden Glieder in umgekehrter Ordnung: *nemo scit, qui sit pater, nisi filius, et qui sit filius, nisi pater;*[1]) sondern sogar statt des Präsens *γινώσκει* die Form *ἔγνω*[2]), die wir für die richtigere Lesart zu halten haben. Denn auch die Stelle des Irenäus adv. haer. IV, 6, 1, welche nach dem Zusammenhange sich offenbar auf Marcion bezieht, giebt diese Lesart als die seinige an[3]); woraus hervorgeht, dass die obige Anführung Tertullians nicht ganz genau ist. Diese Abweichung, so sehr sie in gnostischem Interesse ist, kann aber durch die Hypothese Hahns nicht erklärt werden. Dies hat dieser Gelehrte auch selbst wohl gesehen; indem er die mit derselben übereinstimmenden Anführungen Justins des Märtyrers und der clementinischen Recognitionen erwähnt[4]). Darum hütet er sich auch, an dieser Stelle den

1) Tert. cap. 25, pag. 291.

2) Dial. de recta fide, sect. 1. pag. 817 D.

3) *Hi, qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: Nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater, et cui voluerit filius revelare, — et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus deus ante domini adventum et eum deum, qui a prophetis sit annunciatus dicunt non esse patrem Christi.*

4) A. a. O. S. 160. Vgl. Justin. Dial. c. Tryphone, cap. 100, (a-

gewöhnlichen Vorwurf gegen Marcion zu wiederholen. Aber gerade diese Stelle ist eine Klippe für seine ganze Hypothese. Die Lesart nämlich ist nicht blos durch diese Spuren der ältesten Evangeliencitate als die ursprüngliche beglaubigt, sondern auch bei Clemens von Alexandrien und Origenes herrscht sie vor, selbst Tertullian ist sie nicht fremd [1]). Da sie aber, wie auch aus Irenäus hervorgeht, eine hauptsächliche Stütze der Gnostiker, speciell der Marcioniten war [2]), in den kanonischen Evangelien jedoch verdrängt worden ist durch diejenige, welche die Glieder in umgekehrter Ordnung und statt des Aoristes das Präsens enthält, so ist eine antimarcionitische Tendenz in der letzten Redaction der Evangelien, also auch des Lucas nicht zu verkennen. Ist dieselbe aber in einem Falle gesichert, so werden wir sie auch zur Erklärung anderer Differenzen zwischen dem marcionitischen und kanonischen Lucasevangelium anwenden dürfen. Kehren wir also zu der Stelle Luc. 8, 19 — 21 zurück, so ist nach Analogie des eben besprochenen Falles wahrscheinlich, dass auch hier der Ueberarbeiter des Evangeliums Marcions jene Frage Jesu *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου κτλ.*, welche die Hauptbeweisstelle für die nichtmenschliche Herkunft Jesu für Marcion war, ausgelassen und dafür die bestimmte Behauptung der menschlichen Abstammung in den Worten: *παρεγένοντο πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* eingeschoben habe.

Nur dieselbe Tendenz kann ihn auch bewogen haben in cap. 16, 17 statt *εὐκοπώτερόν ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν* zu setzen

γώσκει); Apol. 1. cap. 63 *(ἔγνω)*. Recogn. Clem. II, 47 *(novit)*. Dazu kommt noch Clem. Hom. 17, 4 *(ἔγνω)*. Vgl. Credner, Beitr. zur Einl. ins N. T. 1. Th. S. 248 ff.

1) Vgl. Credner a. a. O. Tert. adv. Marc. II, 27, pag. 115: *ceterum patrem nemini visum etiam commune testabitur evangelium, dicente Christo: Nemo cognovit patrem nisi filius.*

2) Dem gnostischen Interesse, den Gott des A. T. herabzusetzen, und einen bisher unbekannten zu verkündigen, entspricht auch die Stellung der beiden Glieder, in welcher die bisherige Unbekanntschaft Gottes in den Vordergrund gestellt ist.

τοῦ νόμου μίαν κεραίαν. Denn jene Stelle im Zusammenhange mit dem vorhergehenden Vers liefert offenbar einen Hauptbeweis für die von Marcion behauptete Trennung von Gesetz und Evangelium. Um dieselbe unschädlich zu machen, substituirte der kirchlichgesinnte Ueberarbeiter statt λόγων μου das Wort νόμου, unbekümmert um den Sinn oder Unsinn, der dadurch entstände. Zu demselben Zweck legte er Jesu gleich bei seinem ersten Auftritt in der Synagoge zu Nazareth (cap. 4, 16 f.) die Rede in den Mund, durch die er sich als den im A. T. verheissenen Messias darstellte, da gerade aus seinem plötzlichen Auftreten in Capernaum von den Marcioniten auf seine unmittelbar durch den unbekannten Gott gewirkte Herkunft geschlossen wurde. Indem nun diese Veränderungen gerade an den Stellen vorgenommen sind, welche dem Marcion als Hauptbeweisstellen dienten, so geben diese Beispiele wohl das Recht, auch noch andre Abweichungen beider Evangelien auf diese Weise zu erklären.

Cap. 10, 21 lautete die Anrede an Gott bei Marcion nicht κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, sondern blos κύριε τοῦ οὐρανοῦ [1]). Diese Formel wurde vielleicht von den Marcioniten angewandt, um zu beweisen, dass die Erde den höchsten Gott nichts anginge. Und um diesem vorzubeugen, wurde in der kirchlichen Bearbeitung καὶ τῆς γῆς hinzugesetzt.

Cap. 20, 35 lautete bei Marcion οἱ δὲ καταξιωθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν (καὶ) τῆς ἀναστάσεως, und er verband unrichtiger Weise die Worte ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου, um hieraus einen Beweis für seinen höchsten Gott zu nehmen [2]). In unserm kanonischen Text fehlt nun ὑπὸ τοῦ θεοῦ; offenbar aus keinem anderen Grunde, als um jener Erklärung vorzubeugen [3]).

1) Tert. cap. 25, pag. 288. Epiph. schol. 22.

2) Tert. cap. 38. pag. 347: *Nacti enim (haeretici) scripturae textum ita in legendo decucurrerunt: quos autem dignatus est, deus illius aevi ideo adjungunt, quo alium deum faciant illius aevi.*

3) Bei Hahn a. a. O. S. 198 findet sich keine Auskunft darüber,

Cap. 22, 3 las Marcion die Worte: εἰσῆλθε σατανᾶς εἰς nicht, also wahrscheinlich: ἀπῆλθε δὲ Ἰούδας ὁ ἐπικαλούμενος Ἰσκαριώτης, ὢν ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα καὶ συνελάλησε κτλ.[1]). So diente die Stelle allerdings seiner Ansicht, dass der Weltschöpfer durch seine Creaturen den Tod des Herrn herbeigeführt habe. Natürlich wird auch bei dieser Stelle der Vorwurf ausgesprochen, dass Marcion dieselbe sich zugerichtet habe (von Hahn a. a. O. S. 203). Eine solche Aenderung würde aber ihrem Zweck sehr unangemessen gewesen sein. Denn ihn hinderte die Erwähnung des Satans nicht, die Schuld des Todes Jesu dem Weltschöpfer zuzuschreiben, denn den Satan konnte er ja ebenfalls als dessen Organ ansehen, aber wenn er wirklich etwas änderte, so würde er doch lieber eine directe Hinweisung auf die Schuld des Weltschöpfers eingeflochten haben: da ja dessen Einwirkung auf den Judas gar nicht so klar war, und erst einer weiteren Nachweisung bedurfte. Weil also weder die Zweckmässigkeit einer Aenderung überhaupt nach dieser Aenderung insbesondere einzusehen ist, so wird die Erwähnung des Satans in dieser Stelle dem Ueberarbeiter zuzuschreiben sein, der hier die Möglichkeit abschneiden wollte, die That des Judas dem Weltschöpfer aufzubürden.

Cap. 24, 25, wo unser kanonischer Text lautet: ὦ

aus welchem Grunde Marcion jene drei Worte in den Lucastext eingeschoben habe.

1) Dies geht hervor aus Tert. l. V, 6 pag. 395, wo er bei einer Erörterung über die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (1. Cor. 2, 8) auf unsere Stelle zurückblickt. Er sagt: *scriptum est apud me Satanam in Judam introisse. Secundum autem Marcionem nec apostolus hoc loco patitur, ignorantiam adscribi virtutibus creatoris, quia scilicet non illas vult intelligi principes hujus aevi* Es kam Marcion darauf an, hier wie 1. Cor. 2. 8 *(argumentatur haereticus, quod principes hujus aevi dominum, alterius scilicet dei christum, cruci confixerint: ut et hoc in ipsum redigat creatorem.* pag. 394), die Schuld des Todes Jesu dem jüdischen Volk u. s. w. und damit dem Weltschöpfer aufzubürden. — Wie sich mit Tert's Angaben die des Epiph. Refut. 60 vereinigen lassen, darüber s. Hahn a. a. O. S. 203 ff.

ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται, las Marcion ἐλάλησεν ὑμῖν (wie V. 6) [1]). Dann wird aber auch der mit der kanonischen Lesart zusammenhängende Vers **27**: καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ und in V. **32** die Worte καὶ ὡς διήνοιγεν τὰς γραφάς gefehlt haben. Wir müssten unsere ganze bisherige Untersuchung aufgeben, wenn wir diese Abweichung dem Marcion Schuld gäben. Seine Lesart ist vielmehr für ursprünglich zu halten [2]). Die Einflechtung der Berufung auf das A. T. rührt von dem Ueberarbeiter her aus derselben Tendenz, mit welcher er eine solche Jesu auch bei seinem ersten Auftreten in den Mund legte (cap. 4). Es lag im antimarcionitischen Interesse, dass der Herr seine Laufbahn damit begann und damit beschloss, sich als den Erfüller der Weissagungen des A. T. darzustellen.

Auf dieselbe Weise wird man auch über die ausführliche Citation des Alten Testament urtheilen müssen, welche V. **44—46** von Jesu ausgesprochen ist. Tertullian überspringt sie [3]), und die Formel δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ ist ganz diejenige, welche sich nur in solchen Stellen findet, welche dem Ueberarbeiter des Marcioniti-

1) Tert. cap. 43, pag. 367: *o insensati et tardi corde in non credendo omnibus, quae locutus est ad vos.* Dass die von Epiph. schol. 77 angegebene Lesart ἐλάλησα ὑμῖν nur ein Schreibfehler sein kann, ist schon von Hahn a. a. O. S. 217 mit Recht bemerkt worden.

2) Man vergleiche die Worte des Engels V. 6. 7, der auch nur auf Jesu Vorhersagung zurückgeht: μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν, ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, λέγων· ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. (Diese absichtliche Citation von Cap. 9, 22 und 44 ist zugleich ein Beweis für die Unächtheit des Abschnitts Cap. 18, 31—34, wo dieselbe Verkündigung wiederholt wird. Warum erinnerte der Engel nicht lieber an diesen ihm in der Zeit näher liegenden Ausspruch, wenn er überhaupt da war?)

3) Cap. 43, pag. 368.

schen Evangeliums angehören [1]). Auch trägt die vollständige Aufzählung der Theile des A. T. ein Gepräge der Absichtlichkeit, die sich sehr deutlich von den ursprünglichen Formen der Tradition unterscheidet. Ebenso werden die Worte *ψηλαφησατέ με καὶ ἴδετε*, (cap. 24, 39), welche Tertullian (l. c.) verschweigt, wenn wir daraus schliessen dürfen, dass sie bei Marcion fehlten, nur für einen antidoketischen Zusatz des Ueberarbeiters zu halten sein. Doch wird dies zweifelhaft bleiben müssen.

Ueber den Schluss des Evangeliums Marcions lässt sich leider nur wenig ermitteln. Tertullian erwähnt von den nun folgenden Versen 47 — 53 nur noch den 47sten, mit den Worten: *Apostolos mittens ad praedicandum universis nationibus* [2]). Die Worte, welche dieser Citation in dem kanonischen Lucastext entsprechen, sind aber so in die Construction der vorhergehenden Verse verwebt, gegen deren Ursprünglichkeit wir mit Recht Misstrauen hegen, dass die Form des ursprünglichen Textes sich schwerlich mit Sicherheit herstellen lässt. Ueberdies muss man zweifelhaft sein, ob alles folgende gefehlt habe, oder ob die letzten Verse, welche die Erzählung der Himmelfahrt enthalten, den Schluss des Evangeliums bildeten. Dass, wie Hahn meint, das Ende gefehlt habe [3]), folgt nicht so ganz entschieden aus Epiphanius Worten; derselbe sagt nur, dass vom Ende Manches gefehlt habe [4]). Es ist auch zu erwarten, dass das Evangelium, dessen Ursprünglichkeit sich auf jedem Punkt bewährt hat, einen angemessenen Schluss- und Ruhepunkt erreicht haben wird. Da aber doch gerade in dieser letzten Parthie nicht unbedeutende Abweichungen stattgefunden haben müssen, so fragt sich, woran wir dieselben zu erkennen vermögen. Ueber V. 44 — 46 haben wir schon entschieden: V. 47 war vorhanden bei Marcion, es bleiben also noch V. 48—53.

1) S. o. S. 118.

2) L. c.

3) A. a. O. S. 222.

4) Epiph. pag. 309: *οὐ μόνον δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπέτεμεν – ἀλλὰ καὶ τέλους καὶ τῶν μέσων πολλὰ περιέκοψε τῶν τῆς ἀληθείας λόγων.*

In diesen findet sich aber auffallende Uebereinstimmung mit dem parallelen Bericht der Apostelgeschichte. Die beiden Berichte sind ursprünglich nicht identisch. Im Evangelium folgen die Erscheinungen Jesu zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt unmittelbar auf einander. Nach der Apostelgeschichte fällt zwischen beide Punkte ein Zeitraum von 40 Tagen. Nach diesem Bericht findet die Himmelfahrt auf dem Oelberge statt (Act. 1, 12), nach dem Evangelium verschwindet Jesus in Bethanien (V. 50). Dort betreffen die letzten Reden Jesu die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Act. 1, 3), hier hauptsächlich die Nothwendigkeit seines Todes. Im Evangelium wird berichtet, dass Jesus die Jünger gesegnet habe vor der Himmelfahrt, in der Apostelgeschichte ist davon nicht die Rede. Trotz dieser Verschiedenheit findet sich aber auch wörtliche Uebereinstimmung in einzelnen Versen. Man vergleiche

Luc. V. 48. 49.	Act. 1, 4.
Ὑμεῖς δὲ ἐστὲ μάρτυρες τούτων καὶ ἰδοὺ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους.	*Παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός.* V. 8: *λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες.*
V. 52. 53.	**Act. 1, 12.**
καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης· καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ, αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεόν.	*τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ.* cap. 2, 46. 47: *καθ' ἡμέραν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, αἰνοῦντες τὸν θεόν.*

Müssen wir also im Evangelium etwas herausfinden, was von dem Ueberarbeiter zu der ursprünglichen Anlage hinzugethan ist, so werden es die Stellen sein, welche mit der Apostelgeschichte übereinstimmen, die ja von demselben Manne verfasst ist, den wir als den Ueberarbeiter des Evangeliums Marcions anzusehen haben. Diesem würden also die oben verglichenen Verse 48. 49. 52. 53. an-

gehören, V. 50. 51 hingegen, die mit dem Bericht der Apostelgeschichte nicht übereinstimmen, wären ursprünglich. Doch wäre es möglich, dass auch noch V. 52 dazu gehörte, dessen Uebereinstimmung mit Act. 1, 12 nicht ganz genau ist. Und diese 3 Verse wären ein passender Schluss. Der 47ste Vers dagegen muss bei Marcion sich an die Formel εἶπε δὲ αὐτοῖς (V. 44) angeschlossen haben, und zwar in der Form, κηρύσσετε ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Die Formel ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ ist mir aber verdächtig als Manier des Ueberarbeiters (vgl. Luc. 24, 27; Act. 1, 22) und ich ziehe es vor, sie dem ursprünglichen Marcionitischen Text nicht einzuverleiben.

Also auch diese eben durchgegangenen Differenzen beider Evangelien lassen sich mit unserer Annahme sehr wohl vereinigen. Ausser der Geschichte von der Kindheit Jesu u. s. w. bleiben nur noch 2 Fälle zu betrachten übrig, nämlich die Auslassung des Wortes Ναζαρηνέ in Tertullians Citation von cap. 4, 34 (cap. 7. pag. 201) und des Wortes Ναζωραῖος in den Citaten von cap. 18, 37 (Tert. cap. 36, pag. 340, Epiph. schol. 51). Obgleich die Citate ungenau sein können, so würde doch Tertullian sicher aus jenem Worte gegen Marcion argumentirt haben, wenn er es vorfand, desshalb ist wohl anzunehmen, dass Marcion es wirklich an jenen Stellen nicht gelesen habe. Ob er es aber gestrichen, oder nicht vielmehr der Ueberarbeiter es in den Text gesetzt habe, darüber wird jetzt wohl kein Zweifel mehr sein können.

Capitel VI.

Das Evangelium Marcions und die Evangeliencitate in den Schriften Justins.

Jenes Resultat, dass Marcions Evangelium nicht in Abhängigkeit vom kanonischen Lucas steht, sondern dass vielmehr dieser aus einer Ueberarbeitung jenes ursprüng-

lichen Evangeliums hervorgegangen ist, ist allein durch die Uebereinstimmung der inneren Kriterien, welche sich bei der Vergleichung beider Evangelienschriften vorfanden, noch nicht gehörig gesichert. Es gilt, dasselbe noch einer äussern Probe zu unterwerfen. Es ist nämlich ziemlich allgemein verbreitete Ansicht, dass der Zeitgenosse Marcions, Justin der Märtyrer die kanonischen Evangelien, also auch das des Lucas gekannt und benutzt habe [1]), und dieser Umstand ist schon gegen die von uns angenommene Ansicht Eichhorns über Marcions Evangelium eingewendet worden [2]). Sollte sich also wirklich die Bekanntschaft Justins mit dem kanonischen Lucas beweisen lassen, so würde dadurch allerdings unsere bisher geführte Untersuchung nicht untergraben werden können, der ungelöste Widerspruch jedoch würde die Brauchbarkeit unserer Untersuchung für die Geschichte der Evangelienliteratur völlig neutralisiren. Doch ist gegen jene Behauptung noch Manches einzuwenden. Unter den angeführten Gelehrten findet selbst noch ein Meinungsunterschied statt, indem Credner nur einen sehr eingeschränkten Gebrauch der kanonischen Evangelien bei Justin annimmt, und die meisten Citate desselben aus einem apokryphischen Petrinischen Evangelium ableitet, de Wette und Bindemann dagegen nur sehr geringe Notizen Justins für apokryphischen Ursprungs halten, während die Mehrzahl von ihnen auf eine gedächtnissmässige Zusammenstellung Matthäischer und Lucanischer Stellen zurückgeführt wird. Man sieht, dies ist nur ein quantitativer Unterschied, welcher den Gegensatz jener Ansicht gegen unsere Untersuchung über Marcions Evangelium nicht im Mindesten alterirt. Jedoch ist das Zugeständniss, dass Justin ein apokryphisches

1) Winer, Justinum M. evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur. Lips. 1819. — Olshausen, Echtheit der kanon. Evang. S. 331 f. — Credner, Beiträge zur Einleitung ins N. T. S. 258 f. — De Wette, Einleitung ins N. T. S. 99. — Bindemann, über die von Justin dem M. gebrauchten Evangelien. In Theol. Stud. u. Krit. 1842. Heft 2. S. 355 – 482.

2) Von Olshausen a. a. O. S. 213.

Evangelium auf demselben Fuss, als vorgeblich die kanonischen behandelt hat (denn er leitet alle seine Kenntniss der evangelischen Geschichte gleichermassen aus *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* ab), eine brauchbare Waffe gegen die Annahme, dass Justin die kanonischen Evangelien überhaupt gebraucht und gekannt habe. Die Anwendung jenes Zugeständnisses gegen die Ansicht de Wettes und Bindemanns, ist neuerdings von Schwegler [1]) gemacht worden, dessen Hauptgründe wir um so lieber adoptiren, da zu einer ausführlichen Untersuchung dieses Punktes hier nicht der Ort ist.

Bindemann [2]) rechnet zu den Citaten apokryphischen Ursprungs nur folgende 4 Fälle, dass Jesus in einer Höhle geboren sei (Dial. c. Tryph. cap. 77.), dass bei seiner Taufe im Jordan ein Feuer aufgeleuchtet habe (ibid. cap. 88), dass Jesus als Zimmermann Pflüge u. dergl. verfertigt und die Menschen auf deren symbolische Bedeutung aufmerksam gemacht habe (ibid.), und den Ausspruch Jesu: *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρίνω* (ibid. cap. 47.). De Wette [3]) hält ausserdem für apokryphisch den Zusatz zu den bei Jesu Taufe vom Himmel erschallenden Worten: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (ibid. cap. 88.) und die Notiz, dass die Juden Jesum für einen Magier erklärt haben (ibid. cap. 69.). Diesen letzteren Punkt scheint Bindemann übersehen zu haben, den ersteren erklärt er darum für nicht zutreffend, weil jener Zusatz auch in verschiedenen Handschriften der kanonischen Evangelien sich vorfände. Trotzdem sind noch mehrere Citate von Credner wie von Schwegler als nicht kanonische in Anspruch genommen worden, deren Abweichung von den Parallelen in den kanonischen Evangelien Bindemann durch die Freiheit des gedächtnissmässigen Citirens erklären will. Es gehört dahin die mit Matth. 11, 27. Luc. 10, 22 parallele Phrase: *οὐδεὶς ἔγνω (γινώσκει) τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πα-*

1) Nachapostol. Zeitalter 1. Th. S. 216 ff.
2) A. a. O. S. 468.
3) A. a. O. S. 98.

τήρ, welche sich in dieser vom kanonischen Text abweichenden Gestalt nicht nur im Dial. c. Tryph. c. 100, und Apol. I, 63, sondern, wie schon oben bemerkt worden ist, auch in den Clementinischen Homilieen vorfindet. Ist nun auch zuzugeben, dass eine Worterinnerung sich auch in einer falschen Form verfestige, so mag diess bei einer Person gelten. Wenn aber dieselbe Form nicht nur in zwei verschiedenen durch mehrere Jahre getrennten Schriften eines Mannes, sondern auch in den Clementinen, den Recognitionen, dem Evangelium Marcions, bei Tertullian, Clemens v. Al., Origenes vorkommt, so kann eine Uebereinstimmung so vieler Verschiedener in einem Gedächtnissfehler unmöglich angenommen werden. Ebenso verhält es sich mit der Citation von Matth. 5, 37: ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὒ οὔ. (Apol. I, 16), womit die Clementinischen Homilieen (3, 55; 19, 2), der Brief Jacobi 5, 12 und wiederum Clemens v. Al. übereinstimmen. Ein dritter Fall ist die trotz der Unvollständigkeit auffallende Uebereinstimmung des Spruches: Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Apol. I, 61) mit ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (Clem. Hom. 11, 26.). Dafür, dass dies Citat nicht aus dem Ev. Joh. cap. 3. herstammt, bürgt wohl der Mangel der charakteristischen Terminologie des Johannes, und der Umstand, dass die Clementinen, welche gegen die Logoslehre polemisiren, nicht das Johannesevangelium gebraucht haben werden [1]). Da nun die Clementinen eine ebjonitische Schrift sind, so ist wohl vorauszusetzen, dass ihr Verfasser sich des Hebräerevangeliums bedient hat; und dass auch die ebenbesprochenen Citate Justins ebendaher genommen sein werden, dies wird dadurch bestätigt, dass jene Notiz von dem bei Jesu Taufe erscheinenden Feuer, sowie die Worte σήμερον γεγέννηκά σε, welche ja auch Justin hat, sich ebenfalls in jenem alten Evangelium vorfanden [2]). Bindemann will aber auch diese von

1) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 217 ff. Credner a. a. O. S. 252 ff.
2) Epiph. Haer. 30, 13. pag. 138.

dem kanonischen Text abweichende Uebereinstimmung der Evangeliencitate bei zwei ganz verschiedenen Männern aus dem Gedächtniss ableiten, und so wunderbar dies schon sein müsste, so vermehrt er das Wunder noch dadurch, dass er für seinen Satz sich darauf beruft, dass ja auch zwischen den Citaten des die kanonischen Evangelien gebrauchenden Clemens v. Al. sowie des Origenes und denen der Clementinen und Justins eine Uebereinstimmung stattfinde bei deutlicher Abweichung vom kanonischen Text [1]). Aber gerade diese auffallende Erscheinung durch denselben Gedächtnissfehler erklären zu wollen, hiesse, sie unerklärt zu lassen, und ins Gebiet des Wunderbaren zu erheben. Hier muss eine Uebereinstimmung des Textes angenommen werden, den beide Partheien benutzten, und diess kann um so leichter geschehen, da es ja bekannt ist, dass zu Clemens und Origenes Zeiten der kanonische Text in grosser Unordnung, und namentlich durch viele Lesarten apokryphischer Evangelien verändert war [2]). Stimmen also jene Männer in ihren von dem kanonischen Text abweichenden Citaten mit jenen früheren überein, so ist dies ja noch ein Beweis mehr dafür, dass Justin und der Verfasser der Clementinen eben nicht die kanonischen Evangelien gehabt haben werden, sondern sich vornehmlich apocryphischer bedient haben. Und auf diese Weise erleidet auch die Annahme eines gedächtnissmässigen Citirens, die man natürlich nicht umgehen kann, und welcher man, was Justin anbetrifft, mit Bindemann jedenfalls einen grössern Spielraum zu vindiciren hat, als Credner zugesteht [3]), doch eine angemessene Beschränkung. Denn eine Menge von Formen, die vom kanonischen Text abweichen, können, wenn sie sich sowohl bei Justin als bei Clemens und Origenes finden, nicht auf das Gedächtniss zurückgeführt werden, sondern setzen eben einen abweichenden Text voraus.

1) A. a. O. S. 447 ff., 456 ff.

2) Griesbach, symb. crit. II, S. 227 f.

3) Vgl. Credner a. a. O. S. 222; Bindemann a. a. O. S. 423 ff.

Haben wir denn aber sonst genügende Gründe, die Bekanntschaft mit den kanonischen Evangelien dem Justin zuzutrauen? Die Stellen, welche Bindemann als Citate aus dem Johannesevangelium anführt[1]), und namentlich die Logoslehre des Justin sind der Art, dass theils nur eine oberflächliche Aehnlichkeit, theils eine völlige Unabhängigkeit von dem vierten Evangelium angenommen werden muss. Ein zwingender Beweis dafür, dass denselben jenes Evangelium zu Grunde liege, lässt sich durchaus nicht führen[2]). Ebenso problematisch ist seine Bekanntschaft mit dem kanonischen Markus. Denn wenn auch in einer Stelle[3]) ein Factum angeführt wird, welches wir nur bei Mark. 3, 17 finden, so ist, bei der Unsicherheit der Papianischen Angabe, dass das Markusevangelium unter der Auctorität des Petrus abgefasst sei, die Auskunft viel natürlicher, dass unter jenen *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* das mit dem Hebräerevangelium offenbar identische Evangelium des Petrus[4]) gemeint sei. Gegen die Bekanntschaft mit den kanonischen Evangelien zeugt ferner die Bezeichnung *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. Dieselbe lässt sich nur erklären, wenn der Gedanke einer kanonischen Evangelienliteratur dem Justin fern lag. Denn sobald der Begriff des Kanonischen einmal feststand, waren die Namen der Verfasser der Evangelien selbst nicht gleichgültig, sondern dienten vielmehr als die festen Punkte, an die sich der Begriff der apostolischen Kanonicität anknüpfte, wie aus Irenäus und Tertullians Aeusserungen deutlich hervorgeht. Zwar citirt Justin auch alttestamentliche Schriftstellen oft ohne den Namen des Verfassers, doch erwähnt er dieselben sonst oft genug, während die Namen der ka-

1) A. a. O. S. 478 ff.

2) Vgl. Zeller, die äusseren Zeugnisse über den Ursprung und das Dasein des Joh. Ev. In den Theol. Jahrb. 1845. H. 4, S. 599 ff.

3) *Μετωνομακέναι αὐτὸν (Ἰησοῦν Χριστὸν) Πετρὸν ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι αὐτοῦ (Πέτρου) γεγενημένον τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργὲς ὃ ἐστὶ υἱοὶ βροντῆς.* Dial. c. Tryph. cap. 106.

4) Vgl. de Wette, Einl. S. 91.

nonischen Evangelisten vergebens in seinen Schriften gesucht werden. Dazu kommt, dass ja auch vor ihm, in den Schriften der apostolischen Väter kaum eine Spur von Evangelienschriften, geschweige denn von kanonischen gefunden wird, wie Gieseler überzeugend nachgewiesen hat [1]). Also auch von hier aus lässt sich kein Vorurtheil für deren Gebrauch bei Justin entnehmen; und das Zeugniss des Irenäus, Clemens und Tertullian für das Alter der kanonischen Evangelien, auf das sich Bindemann beruft [2]), zeigt sich eben im Vergleich mit jener historischen Erscheinung, als das, was es ist, nämlich als dogmatische Tradition, welche durch keine Künste sich in eine historisch begründete Angabe verwandeln lässt. Auch die Aeusserungen Justins, in denen Bindemann die Vorstellung von der Inspiration der evangelischen Schriften nachweisen will [3]), enthalten dieselbe doch unmittelbar nicht, sondern eigentlich nur Ansätze dazu, was recht auffällt, wenn man sie mit der Art und Weise vergleicht wie Justin den Inspirationsbegriff auf das A. T. anwendet [4]). Wenn aber Bindemann den Mangel der Ausbildung des Inspirationsbegriffs daraus erklärt, dass derselbe den Juden und Heiden gegenüber nicht ausgesprochen werden konnte, so ist daraus nicht zu schliessen, dass Justin denselben dessenungeachtet hatte; denn wenn er sich durch seinen schriftstellerischen Zweck nicht hindern liess, dennoch darauf anzuspielen, wie die von Bindemann angeführten Stellen beweisen, so geht eben aus denselben hervor, dass nicht mehr als geringe Anfänge des Inspirationsbegriffs in Bezug aufs N. T. bei ihm zu finden sind. Auch setzt der Umstand, dass die ἀπομνημονεύματα, wie Justin berichtet [5]), in den Versammlungen der Christen vorgelesen wurden, weder die Vorstellung von ihrer Inspiration, noch von ihrer Ka-

1) Entstehung der kanon. Evangelien S. 151 f.
2) A. a. O. S. 396.
3) A. a. O. S. 401.
4) Vgl. Credner a. a. O. S. 126.
5) Apol. I, 67.

nonicität [1]) voraus. Die Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts citiren ja auch meist das apokryphische Hebräerevangelium, und haben ihre Kenntniss vom Leben und der Lehre Jesu theils aus mündlicher Tradition, theils daraus. Warum sollte also nicht in gottesdienstlichen Versammlungen ein Evangelium oder Evangelien vorgelesen worden sein, an denen, wenn ihnen auch das Gepräge der Kanonicität fehlte, doch keiner dasselbe vermisste. Denn das ist ja eben die falsche Voraussetzung, auf der auch die von uns bestrittene Meinung über Justins Evangelien beruht, dass der Begriff des Kanonischen, und mit demselben die kanonischen Evangelien von jeher herrschend gewesen wären. Der Begriff der Kanonicität ist ebenso wenig apostolisch, als der Ursprung der katholischen Kirche, beide sind erst ein Resultat des Kampfes zwischen jüdischen, paulinischen und gnostischen Christen, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, welches von den drei grossen Lehrern Clemens, Irenäus, Tertullian vertreten wird, von welchem hingegen Justin nicht berührt wird. Darum bleibt allerdings immer noch die Möglichkeit, dass Justin wirklich den kanonischen Matthäus und Lucas benutzt habe; die Nothwendigkeit dieser Annahme musste aber zurückgewiesen werden.

Wir haben oben schon die Spuren angezeigt, welche auf den Gebrauch des Hebräer- (oder Petrus-)Evangeliums durch Justin hinweisen. Diese Schrift hatte im zweiten Jahrhundert eine weite Verbreitung, und wurde von den angesehensten Kirchenlehrern, wie Hegesipp, Papias, Ignatius gebraucht [2]). Auch noch nach dem Beginne der katholischen Periode der christlichen Kirche wird sie von Clemens und Origenes nicht vernachlässigt, sogar Eusebius setzt sie nur unter die Antilegomena. Dabei aber erscheint das Evangelium der Hebräer nach Epiphanius und Hieronymus Bericht in ausschliesslichem Gebrauch bei den judenchristlichen Sekten, und zwar zugleich unter dem

1) De Wette a. a. O. S. 99.

2) De Wette, Einl. S. 86, Schwegler a. a. O. S. 205 ff.

Namen des Matthäus [1]). Hier begegnen sich nun die Tradition, dass das kanonische Evangelium des Matthäus ursprünglich in hebräischer Sprache verfasst sein soll, und der Umstand, dass Hieronymus das von den Judenchristen geachtete in syrochaldäischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschriebene Evangelium Matthäi selbst in Händen gehabt und sowohl griechisch als lateinisch übersetzt hat [2]). Die verschiedenen Angaben des Hieronymus, wonach er einmal ohne Weiteres die Identität dieses Evangeliums mit dem kanonischen Matthäus behauptet, und späterhin dieselbe nur mit einer beschränkenden Bemerkung wiederholt [3]), lassen sich einfach dadurch vereinigen, dass die beiden fraglichen Evangelien allerdings nicht in völliger Uebereinstimmung, aber doch in naher Verwandtschaft gestanden haben, so dass das kanonische Evangelium des Matthäus für eine von der ursprünglichen Form des Hebräerevangeliums abweichende Redaction desselben zu halten ist. Hiezu passt auch der Umstand gut, dass allerdings manche Reste des Hebräerevangeliums, die von Epiphanius und Hieronymus aufbewahrt sind, sich nicht im Matthäus vorfinden, und desshalb Hieronymus, ungeachtet der behaupteten Identität beider Schriften, sich bewogen fühlte, jenes alte Evangelium in seine Sprachen zu übersetzen [4]). Ist also die Verwandtschaft des Hebräer- und Matthäusevangeliums über allen Zweifel erhaben, und war jenes zugestandenermaassen im Gebrauch des Justin, so ist die Annahme sehr natürlich, dass die Citate, welche ihrem Ausdruck und ihrer Form nach aus dem kanonischen Matthäus entlehnt zu sein scheinen, vielmehr aus dem Hebräerevangelium herrühren. Doch lassen sich wohl nicht alle Evangelienfragmente Justins darauf zurückführen. Eine Anzahl derselben enthält solche Ausdrücke und For-

1) Epiph. Haer. 30, 3. Hieron. Comm. in Matth. XII, 13. Contra Pelagianos III, 2.

2) Hieron. de viris illustr. cap. 2. 3.

3) Hieron. de vir. ill. 2. 3. Dagegen Comm. in Matth. XII, 13; adv. Pelag. III, 12. Die Stellen bei de Wette, Einl. S. 87.

4) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 242 ff.

men, welche auf characteristische Weise den Lucas von den parallelen Stellen im Matthäus unterscheiden, und welche desshalb bei der vorausgesetzten Aehnlichkeit und Verwandtschaft zwischen dem Matthäus- und dem Hebräerevangelium diesem ebenso entgegengesetzt sein müssen, als jenem. Wenn also eine Classe von Theologen der Ansicht war, alle Fragmente Justins auf das Hebräerevangelium zurückzuführen [1]), so haben dagegen Andere wegen der Lucasartigen Citate theils angenommen, dass Justin eine Evangelienharmonie benutzt habe [2]), theils, es sei eine Harmonie des Lucas und Matthäus gewesen [3]), theils ein aus dem Lucas bereichertes Matthäusevangelium [4]). Da aber der Name ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, und was Justin mit demselben einmal vertauscht: εὐαγγέλια (Apol. I, 66.) die Ansicht nahe legt, (obgleich er sie auch nicht gerade fordert) dass Justin mehrere von einander unabhängige Evangelienschriften gebraucht habe, so sind die angeführten Ansichten von Harmonieen u. dgl. überflüssig: es fragt sich vielmehr nur, ob die Fragmente, welche unserm Lucas zu entsprechen scheinen, wirklich demselben entnommen sind, oder ob ihnen vielleicht dasselbe unvollständige Evangelium, welches auch Marcion gebrauchte, zu Grunde lag.

Zunächst ist es grundlos, dass, wie Credner meint [5]), bei Justin sich eine Anspielung auf den Prolog des Lucasevangeliums finde. Derselbe beruft sich einmal (Dial. c. Tr. 103) auf τὰ ἀπομνημονεύματα ἃ φημὶ ὑπὸ τῶν ἀπο-

1) Stroth, Fragmente des Evangeliums nach den Hebr. in Eichhorns Repert. 1. Bd. Weber, Beitr. zur Geschichte des neutestamentl. Canons, S. 105 ff. Mayerhoff, Einleitung in die petrin. Schriften S. 242 ff. Auch Schwegler neigt sich dieser Ansicht zu, a. a. O. S. 233.

2) Paulus, theol. exeget. Conversatorium, I, S. 70 ff. Gratz, krit. Untersuchungen über Justins apostol. Denkwürdigkeiten.

3) Storr, Zweck der evangel. Gesch. und der Briefe Johannis. S. 363 ff.

4) Eichhorn, Einl. ins N. T. I, S. 80. 88 f.

5) A. a. O. S. 258.

σιόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, und in diesen Worten findet Credner einen Rückblick auf den, der sich selbst παρακολουθηκώς nennt (Luc. 1, 3). Hiebei ist aber übersehen, dass dieses Wort noch mit dem Zusatz πᾶσιν d. h. τοῖς πράγμασιν oder τοῖς λόγοις versehen ist, der Verfasser des 3ten Evangeliums also sich als solchen darstellt, der die ganze Geschichte Jesu genau verfolgt habe, während jene Worte Justins die Nachfolger der Apostel meinen. Ob aber mit dieser Bezeichnung die Evangelien des Lucas und Marcus angedeutet sind, wie Credner weiter äussert, kann allein durch diesen Ausdruck nicht verbürgt werden. Schon darum dürfte die angeführte Formel nicht so ganz genau erscheinen, um solche Folgerungen darauf zu gründen, da sie dazu dient, eine Notiz einzuführen, die wir nur bei Lucas, also nicht in einem Apostelevangelium finden, nämlich dass Jesus in Gethsemane Schweisstropfen vergossen habe. Ist also die Erwähnung der Apostel als Verfasser der Evangelien an dieser Stelle unter allen Umständen eine rhetorische Ungenauigkeit, wer steht dafür, dass es mit der Hinzufügung der παρακολουθήσαντες ἐνείνοις hier so ernstlich gemeint sei? Denn ebensowenig, als Justin in dem Ausdruck ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων bestimmte Einzelne als Verfasser im Sinne hat, ebensowenig deutet die entsprechende allgemeine Formel οἱ παρακολουθήσαντες ἐκείνοις darauf hin, dass er hier einen bestimmten, nämlich den Lucas meint. Der Ausdruck ist also jedenfalls zu undeutlich, um aus demselben Justins Bekanntschaft mit dem Lucas zu schliessen. Dass aber Credner dies thut, ist um so auffallender, wenn man sieht, dass er die Erwähnung des Ereignisses in Gethsemane, welche eben durch jene Formel eingeführt wird, dennoch nicht auf das Lucasevangelium zurückgeführt wissen will[1]). Er stützt sich dabei darauf, dass bei Lucas 22, 44 der Ausdruck θρόμβοι αἵματος zu charakteristisch sei, als dass dieses letzte Wort, wie in der Anführung Justins geschieht, übergangen werden

1) A. a. O. S. 227.

könnte. Dieser Umstand erklärt sich aber genügend dadurch, dass es Justin darum zu thun ist, die Erfüllung von Ps. 22, 14 *(ὡρεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου· ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡρεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου)* an Jesu nachzuweisen: dazu war aber die Erwähnung der *θρόμβοι* ohne *αἵματος* passender, da durch diesen Zusatz mehr die Incongruenz als die Congruenz beider verglichenen Stellen sich kund gegeben hätte. Wir haben also keine Ursache zu zweifeln, dass Justin jene Erzählung in der Form, wie wir sie bei Lucas lesen, gekannt habe.

Justin hat auch solche Citate, welche aus der Kindheitsgeschichte des Lucas herzurühren scheinen. Zunächst kennt er die Botschaft des Engels an Maria und deren Antwort (vgl. Luc. 1, 31. 32. 35. 38)[1]), dann die Geburt Jesu mit den Umständen, die Lucas angiebt, dass Joseph und Maria wegen der *ἀπογραφή* des Quirinus in Bethlehem gewesen, und das Kind in eine Krippe gelegt worden sei (vgl. Luc. 2, 1—7)[2]). Ebenso stimmt die Angabe des Alters Jesu, als er zum Täufer kam, nämlich 30 Jahre mit Luc. 6, 23, und ist in Verbindung gesetzt mit einigen anderen Notizen, die eine weitere Ausführung von Luc. 2, 40 zu sein scheinen[3]). Ferner kennt er die Elisabeth als

1) Apol. I, 33: *καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκείνου τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· ἰδοὺ, συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.* Dial. c. Tr. 100: *Πίστιν καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπισκίασει αὐτὴν· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν, υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.*

2) Dial. c. Tryph. 78: *Ἰωσὴφ, ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνελήλυθει ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν. — Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδὸς ἐν Βηθλεὲμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκεῖ που καταλῦσαι, ἐν δὲ σπηλαίῳ τινι σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε· καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ, ἐτέτοκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει.* Der Schatzung des Quirinus geschieht auch noch Apol. I, 34 Erwähnung.

3) Dial. c. Tr. 88: *καὶ γεννηθεὶς (ὁ Ἰησοῦς) δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχεν*

Mutter des Täufers (Dial. c. Tr. 85. vgl. Lucas 1, 57 ff). Dagegen scheint eine Aeusserung über den Täufer, *(οὗ [Ἰησοῦ] καὶ τῆς πρώτης φανερώσεως κήρυξ προῆλθε τὸ ἐν Ἠλίᾳ γενόμενον πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν Ἰωάννῃ.* Dial 49.) weniger eine Anspielung auf Luc. 1, 17 als vielmehr eine dem Justin sehr nahe liegende dogmatische Reflexion zu sein [1]). Auf jene Punkte wird man aber die Citationen aus dem Lucas beschränken müssen. Denn die Geschichte vom Täufer Johannes und der Taufe Jesu, welche Justin im Dial. c. Tr. 49. 51. 88 mehreremal berührt, ist theils bei Matthäus und Lucas so wenig verschieden, dass sich nicht erkennen lässt, ob Justin sie aus dem letzteren entnommen hat, theils weisen die Spuren des Hebräerevangeliums, welche wir oben erwähnt haben, darauf hin, dass eben letzteres den Citationen zum Grunde liegt. Auch die Geschichte von der Versuchung Jesu durch den Teufel ist deutlich nach Matthäus oder dem Hebräerevangelium citirt, (Dial. cum Tr. 103. 125) jedenfalls nicht nach Lucas. Es heisst nämlich in der ersteren Stelle: *ὁ διάβολος — γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ· προσκύνησόν μοι, καὶ ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τὸν χριστὸν· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶς· κύριον τὸν θεὸν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.* Hiemit soll also der letzte Act der Versuchung angegeben werden, bis zu welchem hin die ganze Versuchung gedauert habe. Diese Stelle nimmt die erwähnte Zumuthung des Teufels nur bei Matth. 4, 9 ein, während sie bei Lucas 4, 7 die 2te Stelle einnimmt. Auch ist in den Worten Justins: *τοῦτον τὸν προφήτην (Ἰωάννην)*

καὶ αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων, χρώμενος τοῖς ἁρμόζουσιν ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε, τρεφόμενος τὰς πάσας τροφὰς καὶ τριάκοντα ἔτη ἢ πλείονα ἢ καὶ ἐλάσσονα μείνας μέχρις οὗ προελήλυθεν Ἰωάννης κήρυξ αὐτοῦ τῆς παρουσίας, καὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ὁδὸν προϊών.

1) Er hat kurz vorher mit Hinblick auf Matth. 17, 12. 13. die Worte Jesu angeführt: *καὶ Ἠλίαν ἐλεύσεσθαι.* Zu deren Erklärung konnte er nur jene Vorstellung anwenden, dass derselbe Geist in zwei verschiedenen Personen erscheinen konnte. Diese war ihm aber überhaupt nicht fremd. Er wendet sie auch auf Johannes und Jesus an. (Dial. 87.)

συνεκέκλεικεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης εἰς φυλακήν (Dial. c. Tr. 49) wohl keine Anspielung auf Luc. 3, 20: κατέκλεισε ὁ Ἡρώδης τὸν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ zu finden, weil bei Justin unmittelbar darauf die Erzählung seiner Hinrichtung folgt, welche von Lucas nicht berichtet, aber bei Matth. 14, 3 durch die allerdings etwas abweichenden Worte eingeleitet wird: Ἡ. κρατήσας τὸν Ἰ. ἔδησεν αὐτὸν καὶ ἔθετο ἐν τῇ φυλακῇ. Dies wird jedoch nicht hindern, die Fassung der Worte bei Justin für eine gedächtnissmässige Citation dieser Matthäischen Stelle zu halten. Diese Bemerkungen über die Tauf- und Versuchungsgeschichte sind nicht in der Absicht gemacht worden, um daraus unmittelbar zu folgern, dass Justin dieselben in der Lucanischen Fassung nicht gekannt habe, eine solche Anwendung vom Stillschweigen Justins zu machen, wäre unstatthaft; es kommt aber darauf an, die eigentlichen directen Hinweisungen auf die Vorgeschichte des Lucas auf das genauste und deutlichste zu beschränken. Aber auch diese sind der Art, dass es sehr zweifelhaft ist, ob sie aus dem kanonischen Lucas geschöpft sein mögen; da sie allerlei Züge enthalten, worin sie von demselben abweichen. Nach Justin (Dial. c. Tr. 78) wird Jesus in einer Höhle nahe an Bethlehem geboren; eine Nachricht, welche auch sonst in apocryphischen Evangelien und bei Kirchenvätern gefunden wird[1]), von der aber Lucas nichts weiss, der blos berichtet: ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ — ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς — καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ· διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. (Luc. 2, 6. 7.) Man könnte meinen, es liesse sich jene Angabe Justins mit dieser des Lucas wenigstens vereinigen. Aber während es nach jener natürlich ist, dass das Kind in der als Stall benutzten Höhle in eine Krippe niedergelegt wird, so wird dieser Umstand bei Lucas durch die Ueberfüllung der Herberge motivirt, und dazu kommt, dass jene Höhle in der Nähe von Bethlehem gelegen haben soll, während dies im Bericht des Lucas nicht anzunehmen ist. Dessen

1) Evangelium inf. salvatoris cap. 2. Protevang. Jacobi cap. 18, bei Thilo cod. apocryphus I, pag. 66. 220. Orig. c. Cels. 1, 51. Euseb. vita Const. 3, 40.

ungeachtet darf diese Abweichung Justins von Lucas nicht premirt werden, da wohl angenommen werden kann, dass Justin die ihm von anderswoher zugekommene Nachricht in den Bericht des Lucas eingeschoben habe. Dagegen liegt eine unvereinbare Differenz zwischen Justins Evangelienquellen und den kanonischen Schriften in seiner Angabe, dass Jesus durch seine Mutter von davidischer Abstammung gewesen sei[1]). Die kanonischen Evangelien dagegen führen ja bekanntlich Jesu Stamm durch Joseph auf David zurück. Demnach ist es nicht zu glauben, dass Justin eine dieser kanonischen Genealogieen vor sich gehabt habe. Denn seine Angabe ist nicht etwa ein Zusatz oder eine falsche Auslegung des kanonischen Berichts, sondern widerspricht ihm direct, und dieser Umstand muss es sehr in Zweifel stellen, ob ihm die Vorgeschichte des Lucas in ihrer Integrität bekannt war. Hiezu kommt endlich der Umstand, dass Justin über die *ἀπογραφή* des Quirinus andere Notizen beibringt, als die, welche im Lucas vorliegen. Während nach Lucas diese *ἀπογραφή* das ganze römische Reich (*πᾶσα ἡ οἰκουμένη*) anging, und der Quirinus, welcher sie vornahm, *ἡγεμονεύων τῆς Συρίας* genannt wird, ist jene nach Justin (Dial. c. Tr. 78. s. o.) nur auf Judäa beschränkt, und Quirinus selbst wird *ἐπίτροπος Ἰουδαίας* genannt[2]), und dies in einem Zusammenhang, in welchem die äusserste Genauigkeit zur Schau getragen wird. So ähnlich diese Angabe der des Lucas ist, so fügt sie zu dieser, die schon an und für sich unerklärlich ist, noch den Irrthum über Quirinus hinzu, der nie Procurator von Judäa

1) Dial. c. Tr. 100: *υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν ἤτοι ἀπὸ τῆς γεννήσεως τῆς διὰ παρθένου, ἥτις ἦν, ὡς ἔφην, ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραὰμ γένους· ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τὸν Ἀβραὰμ πατέρα καὶ τούτων τῶν κατηριθμημένων, ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος.* Ibid. 43: *τὸν διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραὰμ καὶ φυλῆς Ἰούδα καὶ Δαβὶδ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν τοῦ θεοῦ Χριστόν.* Cf. cap. 120.

2) Apol. I, 34: *Κώμη δέ τις ἐστιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων – ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενόμενου ἐπιτρόπου.*

war, sondern als Statthalter von Syrien den Coponius als ersten Procurator (ἐπίτροπος) von Judäa einsetzte [1]). Diese Behauptung Justins kann also ebenfalls nicht aus dem Evangelium des Lucas geschöpft sein, so wenig, dass ihm der Bericht desselben gar nicht einmal bekannt gewesen zu sein scheint. Denn wenn dieser einmal schon als glaubwürdiger Bericht galt, so durfte von demselben nicht abgegangen werden, und galten zwei verschiedene Angaben neben einander, so dürften wir, wenn auch keine Berichtigung der andern, aber doch jedenfalls so viel erwarten, dass Justin einen so zweifelhaften Punkt überhaupt nicht berührt hätte. Credner [2]), welcher diese Differenz vollständig würdigt, schlägt vor, dieselbe, ebenso wie die zwischen πᾶσα ἡ οἰκουμένη und Ἰουδαία aus verschiedener Uebersetzung einer gemeinsamen hebräischen Quelle zu erklären, da die hebräische Sprache wahrscheinlich da nur einen Ausdruck würde haben anwenden können, wo die Uebersetzer theils ἡγεμών, theils ἐπίτροπος schreiben. Allein wenn diese Erklärung auch für die erste Differenz zutrifft, so ist bei dieser zweiten doch noch der Umstand zu beachten, dass Quirinus einmal als Hegemon Syriens, das anderemal als erster Prokurator Judäas genannt wird, wodurch jene Lösung ausgeschlossen wird. Sind wir demnach gezwungen, anzunehmen, dass Justin auch diese Notiz nicht aus dem Lucas haben konnte, so tritt auch die andere vorher beseitigte Notiz von der Höhle, in der Jesus geboren ward, welche eben mit jener Angabe in Verbindung steht, mit allem Gewicht wieder hervor, und trägt dazu bei, dass wir es für durchaus unwahrscheinlich erklären, dass Justin in diesen Nachrichten dem Lucas gefolgt sei. Steht aber dies fest, so ist es auch nicht nothwendig, vielmehr eben so unwahrscheinlich, dass die Botschaft des Engels an Maria, deren Justin erwähnt, aus dem Lucasevangelium entnommen sei. Denn wenn wir dies voraussetzen, so ist wiederum nicht einzusehen,

1) Joseph. antiq. 18, 1, 1.
2) A. a. O. S. 233.

warum Justin demselben Evangelium, auf das er sich in diesem Punkt verliess, in andern so offenbar widersprochen haben sollte. Die einmalige Erwähnung der Elisabeth kann ebenso gut aus der mündlichen Tradition stammen. Ferner aber wird die Bekanntschaft Justins mit der Vorgeschichte des Lucas auch dadurch problematisch, dass er in einer Stelle, wo es darauf ankam, die Lehre von der Präexistenz Jesu gegen die Ansicht zu vertheidigen, dass derselbe doch erst später die Kräfte des göttlichen Geistes empfangen habe, und wo er dann auf die Jesu von Anfang an einwohnende geistige Kraft sich beruft, (Dial. c. Tr. 87. 88. s. o.) — nicht zugleich Anwendung macht von dem Beweis, den der zwölfjährige Jesus (Luc. 2, 44 ff.) ihm darbot [1]). Dies ist nur zu erklären, wenn er diese Geschichte nicht kannte, wenn also die Vorgeschichte des Lucas in ihrer Integrität ihm nicht vorlag. Es ist demnach vielmehr wahrscheinlich, dass sowohl Justin, als der Verfasser des 3ten Evangeliums aus gemeinschaftlichen Quellen schöpften, von denen es übrigens auch ungewiss bleiben muss, ob sie schriftlich oder mündlich waren. Was folgt aber aus diesem Resultat für unsere Untersuchung des Marcionitischen Evangeliums? Offenbar dieses, dass Marcion auch daran unschuldig ist, dass die Vorgeschichte des Lucas seinem Evangelium fehlte. Wenn Justin in seiner ersten (im Jahre 138 oder 139 geschriebenen) Schrift des Marcion schon erwähnt [2]), und sowohl in dieser, als auch in dem spätern Dialogus offenbar keine Bekanntschaft mit der Lucanischen Vorgeschichte beweist, so viele Citate er auch aus den übrigen Theilen des Lucas anführt, so wird man billig Anstand nehmen müssen, den Vorwurf der Verstümmelung gegen Marcion in Betreff der Vorgeschichte zu erheben, also die Bekanntschaft mit derselben bei ihm

1) Vgl. Credner a. a. O. S. 220.

2) Apol. I, 26: *Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικὸν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, ἄλλον τινα νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεὸν, ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν.* Cf. cap. 58.

als nothwendig vorauszusetzen. Zwar soll der Anfang des Marcionitischen Evangeliums, welchen Tertullian in abhängiger Rede so angiebt: *Anno quintodecimo principatus Tiberiani eum descendisse in civitatem Galilaeae Capernaum* [1]), — das Gepräge der Verstümmlung in sich selbst tragen [2]), nämlich offenbar darum, weil in demselben die Worte zusammenstehen, welche bei Lucas theils Cap. 3, 1 theils 4, 31 stehen. Ebenso leicht ist aber auch die entgegengesetzte Annahme, dass die bei Marcion zusammengehörigen Worte erst von einem Andern getrennt seien. In sich selbst tragen sie keinen Widerspruch. Wenn aber einmal die gewöhnliche Ansicht gelten soll, wie ist es zu erklären, dass Marcion aus Cap. 3, 1 nur jene einzige Zeitbestimmung genommen hat. Hinderten ihn etwa dogmatische Rücksichten, auch die andern dort gehäuften Zeitbestimmungen zu adoptiren? Man sollte nicht glauben! Ehe aber nicht ein Grund ausfindig gemacht worden ist, warum Marcion nur jene eine Formel aus Luc. 3, 1 entnommen hat, müssen wir die andere Ansicht vorziehen, dass erst ein Späterer die Zeitbestimmung von der Geschichte in Capernaum getrennt, und mit den übrigen verbunden hat [3]), — nämlich derselbe, der dem Evangelium

1) Adv. Marc. IV, 7, pag. 197. cf. Epiph. p. 311 D. Hahn (a. a. O. S. 132) zieht es vor, mit einigen Codd. statt *eum* - *Deum* zu lesen. Diese Lesart freilich liesse darauf zurückschliessen, dass Marcion hier von seinem Standpunkt aus geändert habe, und H. scheint sie auch desshalb vorzuziehen, weil sie mehr seiner Ansicht dient. Aber abgesehen davon, dass diese Lesart sich leicht durch dieselbe Ansicht bei den Abschreibern erklärt, welche Hahn hat, so lehrt die Folge der Rede Tertullians, dass *eum (sc. Christum)* die ursprüngliche Lesart ist. Man vgl. l. c. p. 198: *Indignum denique, ut Romulus quidem ascensus sui in coelum habuerit Proculum affirmatorem, christus vero descensus de coelo sui non invenerit annunciatorem.* Hier wird das Subject ausgesprochen, auf das die bisher vorgeführten Pronomina sich beziehen!

2) Storr, über den Zweck der evangel. Gesch. und der Briefe Joh. S. 254 f.

3) Im Dial. de recta fide p. 823 B. wird der Anfang des Marcionitischen Evangeliums so angegeben: ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος, ἐπὶ

Marcions die Gestalt gegeben hat, welche es als Lucasevangelium gegenwärtig hat, und der die Vorgeschichte dazu fügte.

Es fragt sich nun aber ferner, ob Justin, wiewohl er in Beziehung auf die Vorgeschichte unsere Ansicht vom Evangelium Marcions bestätigte, nicht etwa in den übrigen Citaten vielmehr mit Lucas als mit dem Marcionitischen Evangelium übereinstimmt. Die Entscheidung dieser Frage wird von dem über zwei Stellen zu fällenden Urtheil abhangen. Die eine enthält die Angabe, dass bei seiner Gefangennehmung Niemand Jesu zu Hülfe gekommen sei [1]). Bei dieser von den kanonischen Evangelien so abweichenden Aussage kann dasselbe Evangelium zum Grunde gelegen haben, welches Marcion gebrauchte, und in welchem, wie wir gesehen haben, der Abschnitt (vergl. Luc. 22, 49—51) fehlte, in welchem bei Lucas erzählt wird, dass einer der Jünger Jesu mit dem Schwerte zu Hülfe geeilt sei. Dieses Indicium scheint aber sogleich neutralisirt zu werden durch die schon besprochene Stelle über den Gemüthskampf Jesu in Gethsemane [2]). Diese Stelle fehlte in Marcions Evangelium, und da wir sie nur im Lucas finden, Justin sich dabei mit grösster Entschiedenheit auf seine schriftlichen Quellen beruft, so bleibt doch wohl nichts anderes übrig, als hieraus die Bekanntschaft Justins mit dem Lucas zn schliessen. Dies könnte unbeschadet unserer Ansicht von Marcions Evangelium geschehen, da zwischen Marcions Auftreten und der Abfassung des Dialogus cum Tryphone Zeit genug angenommen werden muss, in welche die Ausarbeitung und

τῶν χρόνων Πιλάτου. Diese Form hat aber schon den Einfluss des Lucasevangeliums erfahren, wie der im Dial. gebrauchte Text überhaupt nicht mehr ursprünglich ist. Wir dürfen wenigstens nichts auf jene Angabe begründen.

1) Dial. c. Tr. 103: *Καὶ τὸ εἰπεῖν· ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν, δηλωτικὸν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου. Οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρι ἑνὸς ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε.*

2) Ibid.: *ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο.*

Verbreitung des 3ten Evangeliums fallen kann. Allein zu der durch die übrigen Citate Justins begründeten Ansicht passt es nicht. Und so werden wir wohl auf die schon oben angedeutete Auskunft zurückkommen, welche durch die Abweichung der Exemplare des kanonischen Lucas gerade in dieser Stelle nahegelegt wird [1]), dass auch in dem ursprünglichen Evangelium, welches in Marcions, und, wie es scheint, auch in Justins Händen war, die besprochene Stelle streitig, d. h. nur in einzelnen Exemplaren vorhanden war. Dies Resultat, dass Justin und Marcion im Ganzen dasselbe Evangelium gebraucht haben, hat sich uns mehr aufgedrängt, als wir es gesucht haben, und muss desshalb auch aufrecht gehalten werden können gegen einen Widerspruch, welcher auf Grund dreier übereinstimmender Stellen Justins dagegen erhoben werden kann. Justin spielt nämlich mehreremale darauf an, dass Jesus nach der Auferstehung die Nothwendigkeit seines Todes den Jüngern aus dem Alten Testamente nachgewiesen habe; übereinstimmend mit Luc. 24, 27. 44 ff. [2]). Gerade diese Stellen haben wir aber in Marcions Evangelium nicht gefunden, sondern sie dem Ueberarbeiter zuschreiben müssen. Und doch scheint sich Justin auf dieselben zu beziehen. Allerdings ist eine Rücksicht auf die

1) S. oben S. 114.

2) Apol. I, 50: *Μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν· ὕστερον δὲ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος καὶ ὀφθέντος αὐτοῖς καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γενησόμενα διδάξαντος καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν.* Dial. c. Tr. 53. *Μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ αὐτοῦ διεσκεδάσθησαν, μέχρις ὅτε ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ πέπεικεν αὐτούς, ὅτι οὕτως προεπεφήτευτο περὶ αὐτοῦ παθεῖν αὐτὸν· καὶ οὕτω πεισθέντες καὶ εἰς τὴν πᾶσαν οἰκουμένην ἐξελθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν.* Ibid. 106. *Οἵτινες (ἀπόστολοι) μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ πεισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν καὶ ὑπὸ τῶν προφητῶν, ὅτι προεκεκήρυκτο ταυτα, μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ, ὅτε ἐσταυρώθη.*

bei Lucas erzählten Erscheinungen des Auferstandenen nicht abzuläugnen, aber dieselben werden von Justin so frei behandelt, dass man darum noch nicht anzunehmen hat, er habe in seinem Texte wirklich von Auslegungen der Propheten durch Jesum gelesen. Nämlich erstens findet sich in allen 3 Stellen eine den Evangelien fremde Angabe davon, dass die Jünger nach der Kreuzigung dem Herrn untreu geworden seien, und ihn verläugnet hätten. Ferner erzählt er im Zusammenhang der 3ten Stelle (Dial. 106) dass Jesus *μετ' αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεὸν, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἀπομν. δηλοῦται γεγενημένον*, dies aber offenbar nur gesagt ist, um eine Psalmenstelle: *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε κτλ.* (Ps. 8, 22.) auf Jesum anwenden zu können. Eine solche Auslegung des A. T. war nun aber die Hauptsache für Justin und seine Zeitgenossen; um dieselbe aber zu beglaubigen, lag die Reflexion nahe, sie auf Jesum zurückzuführen, von dem es ja auch im Evangelium hiess, dass er die Jünger von der Nothwendigkeit seines Todes überzeugt habe. Diese dogmatische Reflexion ist namentlich in der Stelle aus der Apologie nicht zu verkennen. Sie ist im Sinne Justins ganz natürlich, und bedarf zu ihrer Erklärung keine Schriftstelle. So ist es denn auch in diesem Falle nicht nothwendig, die Bekanntschaft Justins mit dem dritten kanonischen Evangelium vorauszusetzen.

Die übrigen Citate, welche den Charakter Lucanischer an sich tragen, entsprechen sämmtlich den Theilen des Evangeliums, aus welchen die von Marcion benutzte Urschrift desselben bestand, und bestätigen wenigstens indirect unsere Annahme, dass Justin dasselbe Evangelium benutzt habe, wie Marcion. Die Ungenauigkeit der Anführungen, und die offenbare Vermischung von Formen, die theils dem Matthäus (oder Hebräerevangelium), theils dem Lucas angehören, welche durch das gedächtnissmässige Citiren bewirkt ist, macht es auch unmöglich, den Gebrauch jenes Lucasartigen Evangeliums zu controliren. Dazu kommt ja auch, dass die Evangeliencitate sich nur auf geringe Theile der evangelischen Geschichte erstrecken. Daher können

wir nur noch einen charakteristischen Fall anführen, in welchem, soviel sich aus der ungenauen und gemischten Form erkennen lässt, Justin sich durch das uns von Marcion her bekannte Evangelium hat leiten lassen. In einer Reihe evangelischer Aussprüche (Apol. I, 16) führt er auch folgende Worte an: *πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας. Τότε κλαυθμὸς ἔσται καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων· ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἄδικοι πέμπωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ.* Der erste Theil dieser Citation ist gemischt aus den Parallelen Matth. 7, 22. 23 und Lucas 13, 26. 27. Der zweite hat Aehnlichkeit mit Matth. 13, 42. 43, und namentlich mit der Stelle die Phrase *λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος* gemein; dagegen mit Luc. 13, 28 (in der Marcionitischen Form: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασ. τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω*) stimmt er in der Anordnung. Wenn nun freilich die einzelnen Ausdrücke sich mehr an Matthäus anlehnen, so scheint es doch leichter, anzunehmen, dass Justins Erinnerung den Abschnitt daher entlehnt habe, wo etwas Analoges unmittelbar hintereinander steht (Luc. 13, 26—28), als dass seine Erinnerung den Abschnitt aus weit von einander entfernten Stücken zusammengebracht hat, zumal gar keine Nothwendigkeit vorlag, die zweite Hälfte des Citats hinzufügen. Wenn diese Zumuthung mit Recht gemacht werden darf, so ist aber auch klar, dass er die Matthäische Formel *δίκαιοι ἐκλάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος* nur dann anbringen konnte, wenn etwas Analoges, nämlich die Marcionitische Lesart vorausgesetzt wird.

Capitel VII.

Das Apostolikon des Marcion.

Einen Hauptgrund für die gewöhnliche Ansicht über Marcions Evangelium entnehmen die Vertheidiger derselben

aus dem Umstande, dass ja Marcion mit den Paulinischen Briefen, die er anerkannte, ebenso willkührlich umgegangen sei, als die Kirchenväter in Beziehung auf sein Evangelium behaupten. Wenn er also jenes that, schliessen sie, so wird man dasselbe Verfahren auch bei der von ihm gebrauchten Evangelienschrift voraussetzen dürfen [1]). Wie dem nun auch sein mag, ob die Angaben der Väter zu dem Vorwurfe der Verstümmelung der Paulinischen Briefe berechtigen oder nicht, so kann dadurch das von uns gewonnene Resultat in Betreff des Evangeliums nicht angefochten werden: am wenigsten durch solche Deklamationen, welche, wie die angeführte, dem Kritiker ein Vorurtheil zur Gewissenssache machen! Obgleich also die Frage wegen der Paulinischen Briefe, welche Marcion besass, in die Untersuchung, welche uns hier beschäftigt, nicht weiter eingreift, so wird doch der Zusammenhang, in welchem die auf ihn wegen des Evangeliums und wegen der Briefe gehäuften Vorwürfe stehen, es entschuldigen, wenn wir anhangsweise auch das Verhältniss Marcions zu den Paulinischen Briefen besprechen.

Irenäus (adv. haer. I, 27, 2) sagt: *Apostoli Pauli literas abscidit, auferens quaecunque manifeste dicta sunt ab Apostolo de eo deo, qui mundum fecit, quoniam hic pater*

1) Schon Storr, Zweck der evang. Gesch. etc. S. 254 f. hatte sich darauf berufen. Hahn a. a. O. S. 65, nachdem er die Angaben der KVV. über Marcions Paulinische Briefe untersucht hat, sagt: „Nach dieser Darlegung unläugbarer Thatsachen, deren Veranlassung und Nothwendigkeit in Marcions Gnosis nachgewiesen ist, frage ich einen jeden Freund der Wahrheit aufs Gewissen, ob er einem Manne, der mit dem anderen Theile seines Kanons mit den von ihm angenommenen Briefen des Apostels Paulus auf diese Weise verfuhr, der sich als den verwegensten Kritiker gezeigt hat, welcher je die Bücher des N. T. betastete, nicht zutrauen müsse, dass er auch mit dem ersten Theile seines Kanon, dem Evangelium, das er annahm, nicht besser werde umgegangen sein, ob er nicht im Voraus schon, ehe er noch einen Blick in sein Evangelium thut, geneigt ist, den allgemeinen Beschuldigungen der ältesten Kirche, er habe auch das angenommene Evangelium des Lucas verstümmelt und gefälscht, Glauben beizumessen."

domini nostri I. C. et quaecunque ex propheticis memorans apostolus docuit, praenuntiantibus adventum domini. Tertullian (adv. Marc. V, 1, pag. 372) sagt: *Epistolas Pauli mutilatas etiam de numero, forma jam haeretici evangelii praejudicasse debebit*[1]). Und Epiphanius (Haer. 42, pag. 309 D.): *ἔχει δὲ καὶ ἐπιστολὰς παρ' αὐτῷ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου δέκα, αἷς μόναις κέχρηται, οὐ πᾶσι δὲ τοῖς ἐν αὐταῖς γεγραμμένοις ἀλλά τινα αὐτῶν περιτέμνων, τινὰ δὲ ἀλλοιώσας κεφάλαια.* Diese 10 Briefe sind diejenigen an die Galater, beide an die Corinthier, an die Römer, beide an die Thessalonicher, an die Laodicener (Ephesier)[2]), an die Colosser, an Philemon, an die Philipper. Dies ist die Ordnung, in welcher sie Epiphanius (p. 310) aufführt, und nachher Stellen aus ihnen zur Widerlegung Marcions sammelt; Tertullian weicht nur darin von ihm ab, dass er die beiden letzten Briefe umstellt. Es fehlten ihm also die Pastoralbriefe und der Hebräerbrief; deren absichtliche Ausschliessung Tertullian erklärlicherweise von seinem Standpunkt aus dem Marcion Schuld giebt. Wir sind natürlich weit entfernt, darin dem Tertullian Glauben zu schenken, der ohne das geringste geschichtliche Recht voraussetzt, dass sein Kanon aus der Apostolischen Zeit herstamme. Vielmehr ist anzunehmen, dass diese erste Sammlung Paulinischer Briefe, deren Erwähnung geschieht, jene Briefe darum nicht enthielt, weil sie dem Sammler nicht bekannt waren. Marcions Sammlung ist die ursprüngliche[3]). Wie

1) Die Worte zeigen beiläufig, wie verkehrt die Methode ist, welche auf die Untersuchung der Angaben über die Briefe ein Vorurtheil über das Evangelium gründet, da der, auf dessen Angaben wir uns hauptsächlich verlassen müssen, deutlich zu erkennen giebt, dass er ein Vorurtheil über die Briefe aus der vermeintlichen Verstümmelung des Evangeliums gewonnen hat.

2) Tert. (l. V, 17, pag. 448): *Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit.*

3) De Wette, Einl. ins A. T. 5te Aufl. §. 20 ist ebenfalls dieser Annahme geneigt, lässt sie aber darum fallen, weil „Marcion durch seine kritische Willkühr sich um alle Glaubwürdigkeit gebracht habe."

kann man denn erwarten, dass eine noch vollständigere Sammlung Paulinischer Briefe verbreitet gewesen sei zu einer Zeit (zwischen 130—140), in welcher wir so dürftige Erwähnungen der einzelnen Paulinischen Briefe vorfinden [1]). Also jener Vorwurf, *epistolas Pauli mutilatas esse etiam de numero*, muss von vornherein gänzlich abgewiesen werden. Dagegen liegen zur Begründung des Vorwurfes der Verstümmelung und Verfälschung des Textes jener zehen Briefe eine Reihe von Angaben im fünften Buche Tertullians gegen Marcion, und bei Epiphanius wiederum in sogenannten Scholien vor, aus denen Hahn (a. a. O. S. 51 ff.— 65) ein auffallendes Schuldregister zusammengestellt hat. Beide Gewährsmänner haben bei ihren Angaben über die Briefe ebensowenig als bei dem Evangelium unmittelbar den kritischen Zweck vor Augen, sondern, wie sich denken lässt, wiederum den der dogmatischen Widerlegung. Nur in einigen Fällen streuen sie directe Angaben über Stellen, die bei Marcion fehlten, ein. Die Hauptsache wird also wiederum auch nur durch innere Kritik bis zur Wahrscheinlichkeit entschieden werden können. Und so muss man sich auch damit begnügen, wenn wir die Ansicht Hahns über einzelne Fälle nur dadurch widerlegen können, dass wir ihre Unwahrscheinlichkeit aufzeigen: zu einer so schlagenden Gewissheit, wie in der Sache des Evangeliums, wird uns die innere Kritik hier nicht führen.

Die erste Stelle, an welcher Marcion seine kritische Willkühr ausgeübt haben soll, ist Gal. 3, 6—9, von der Hieronymus berichtet, dass sie Marcion gestrichen habe [2]).

1) Justin erwähnt bekanntlich nie einen Paulinischen Brief; von den apostolischen Vätern citirt Clemens Rom. epist. I. ad Cor. c. 47 den Corintherbrief des Paulus, Ignat. ep. ad Ephes. c. 12 den Epheserbrief, Polycarp. ep. ad Philipp. cap. 3 den Philipperbrief. Wenn nun auch der Brief des Clemens bestimmt älter ist als Marcion, so ist dies bei den beiden anderen Briefen nicht so sicher.

2) Comm. in ep. ad Gal. ad h. l.: *Sicut Abraham credidit, — ab hoc loco ad eum ubi scribitur, qui ex fide sunt, benedicentur*

Hiemit soll auch Tertullian übereinstimmen, der, wie Hahn (a. a. O. S. 52) angiebt, sagt, *haereticam industriam erasisse mentionem Abrahae.* Wenn wir jedoch Tertullians Worte genauer ansehen, so ist die Sache doch nicht so einfach. Es heisst bei ihm (l. V, 3. pag. 380): *Sed et cum adjicit, omnes enim filii estis fidei* (Gal. 3, 26.), *ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos Apostolus filios Abrahae per fidem affirmat* (v. 7.): *secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit. Ceterum quomodo filii fidei, si non Abrahae? Si enim Abraham deo credidit et deputatum est justitiae* (v. 6.): *atque exinde pater multarum nationum meruit nuncupari, nos autem credendo deo magis proinde justificamur, sicut Abraham* (v. 9.). *Sic fit, ut et supra filios nos Abrahae pronunciarit, qua patris fidei, et hic filios fidei, per quam Abraham pater nationum fuerat repromissus* (v. 8.). Man sieht doch wohl aus dieser Stelle, dass Tertullian nur behauptet, die *mentio Abrahae* im siebenten Verse habe Marcion getilgt. Und indem er zugleich, um die Ungeschicktheit dieses Verfahrens zu zeigen, sich auf den sechsten Vers beruft, so ist doch klar, dass er denselben in Marcions Exemplar gefunden hat: denn er argumentirt gegen den Gegner nur aus den zugestandenen Stellen, wie sein Verfahren im 4ten Buche seiner Schrift hinlänglich beweist. Woher Hieronymus seine widersprechende Angabe entnommen, ob vielleicht ebenso wie Hahn aus einer oberflächlichen Ansicht der Worte Tertullians, kann uns gleichgültig sein, da er jedenfalls nicht aus der unmittelbaren Quelle schöpfte. Tertullian beruft sich aber auch auf V. 8. 9, nur V. 7 hat gefehlt. Und diesen einen Vers hätte Marcion absichtlich getilgt, aus dogmatischen Gründen, und hätte doch alle damit im engsten Zusammenhang stehenden Gedanken übrig gelassen? Dies kann nur annehmen, wer

cum fideli Abraham, Marcion de suo apostolo erasit. Sed quid profuit, haec tulisse, cum cetera, quae reliquit, insaniae ejus adversa sunt.

den Marcion für einen Schwachkopf zu halten wagt! Wir unsererseits nehmen billig Anstand diesem Urtheil des ketzerwüthigen Hieronymus beizutreten, sondern müssen glauben, dass Marcion ebensogut, wie jener, eingesehen haben wird, dass, um die paulinischen Briefe mit seinem System in allen Punkten in Einklang zu bringen, keine einzelnen Abänderungen helfen konnten, dass es also nur galt, Paulus Schriften entweder ganz, oder gar nicht anzuerkennen. Marcion schloss sich in der Lehre von der Trennung vom Gesetz und Evangelium an Paulus an, und berief sich in dieser Hinsicht auf dessen Auctorität. Wenn er nun auch hierin im Allgemeinen mit Recht sich auf den Apostel berief, so ist es doch nicht wahrscheinlich, dass er eine genaue Vergleichung beider Standpunkte vornahm, und seinem Apostel auch seine Lehre von dem Gegensatz der Götter unterschob, sondern dass er es bei dem allerdings gar nicht begründeten Vorurtheile von der Uebereinstimmung zwischen ihm und Paulus bewenden liess. Denn dass er sich in der Weise wie mit dem Evangelium, so auch mit den Paulinischen Briefen eingelassen und sie ebenfalls mit antithetischen Bemerkungen versehen hätte, dafür fehlen alle historischen Spuren, und es ist auch an und für sich unwahrscheinlich. Einzelne Anhaltspunkte für seine Lehre griff er aus Paulus Schriften heraus, allein eine so consequente Uebereinstimmung, wie mit dem Evangelium, so auch mit den Briefen nachzuweisen, dazu machte er wohl keinen Versuch. Denn dieser musste ihn sogleich dahin führen, alle Briefe ohne Unterschied zu verwerfen. Die Voraussetzung des Zusammenhanges des alten und neuen Bundes ist so sehr die Basis von ihnen allen, und die dialektische Darstellungsform bedingt einen so viel genaueren Zusammenhang der Gedanken, als die losere des Evangeliums, dass kleine Aenderungen dem Marcion als ganz unbrauchbar erscheinen mussten. Und dergleichen geringfügige Auslassungen sind alle die, welche die Kirchenväter und ausserdem noch die Neueren ihm nachweisen wollen. Wir müssen es also von vornherein für unwahrscheinlich erklären, dass die Lücken, die die Väter in Marcions

Apostolus aufweisen, absichtlich gemacht seien. Und so kann auch jener Vers (Gal. 3, 7), den Tertullian im Marcionitischen Exemplar vermisste, nur durch ein Versehen des Abschreibers gefehlt haben: was doch gewiss nicht unwahrscheinlich ist, da die Briefe in 70 — 80 Jahren durch manche Hände und manche Gegenden gegangen sein mögen.

Wir werden noch mehreren Angaben Tertullians begegnen, dass Abschnitte in den Paulinischen Briefen nicht vorhanden gewesen seien, die meisten willkührlichen Ausstossungen hingegen, die von Hahn und de Wette [1]), der jenem folgt, aufgezählt werden, haben ihren Grund in Missverständnissen des Textes und der Methode Tertullians von Seiten Hahns. Dieser Gelehrte setzt nämlich voraus, dass Marcions Text nichts anderes enthalten habe, als gerade die Verse, welche Tertullian anführt. Wenn es also bei Tertullian (pag. 380) heisst: *Accepimus igitur benedictionem spiritalem, per fidem* (v. 14), *inquit, ex qua scilicet vivet justus, secundum creatorem. Hoc est ergo, quod dico ejus dei fidem esse, cujus est forma gratiae fidei. Sed et cum adjicit, omnes enim estis filii fidei,* (V. 26) *ostenditur etc.* so folgert Hahn [2]) daraus, dass Marcion die erste Hälfte von V. 14 ausgelassen und unmittelbar daran V. 26 geknüpft habe. Dies letztere soll durch das Wort *adjicit* bezeichnet werden. Wie ungegründet aber diese Annahme ist, beweist der mehrmalige Gebrauch dieses Wortes bei Tertullian, um Verse einzuführen, die nicht eng mit dem zuletzt angeführten zusammenhängen, und wobei gewiss alles dazwischen liegende vorhanden war. Man vergl. Cap. 4, pag. 388: *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo* (Gal. 6, 14) — *Cum vero adjicit, stigmata Christi in corpore suo gestare se,* (v. 17) *utique etc.* Cap. 13, pag. 431: *Iram dicit revelari de coelo super impietatem et injustitiam hominum, qui veritatem injustitia detineant* (Röm 1, 18). — *Etiam adjiciens, scimus autem judicium dei secundum ve-*

1) Einleitung ins N. T. S. 48.

2) A. a. O. S. 53.

ritatem esse etc. (Röm. 2, 2). Bei diesen Stellen hat Hahn selbst keine Lücke angenommen: warum also bei jener ersten? Weil vorgeblich diese Marcions System widersprach. Aber Alles ohne Ausnahme was Tertullian aus den Paulinischen Briefen anführt, widerspricht Marcions Gnosis; er musste also entweder Alles vertilgen, oder wir haben keine Ursache, ihm dies in einigen Fällen Schuld zu geben, wo in den Berichten nicht einmal ein genügender Anlass vorliegt. Und dann, was den Schluss angeht, den Hahn auf die Nichterwähnung der ersten Hälfte von V. 14 baut, so giebt er ja selbst an einer andern Stelle zu, dass es Tertullian um Marcions Widerlegung und nicht darum zu thun ist, dass man Marcions Text vollständig kennen lerne (S. 55). Ferner aber, welchen Text müsste Marcion gehabt haben, wenn man den Grundsatz, den Hahn hier anwendet, consequent durchführen wollte? Dann hätte das 5te Capitel des Galaterbriefes statt 26 Versen drei und einen halben gehabt, und das 6te Capitel von 18 Versen 2 ganze und 4 halbe! Hieraus ist zu ersehen, wie fabelhaft die Ansicht ist, Tertullians Citate als Maass des Textes des Marcion zu nehmen.

Cap. 4, 3 führt Tertullian (cap. 4, pag. 381) so an: *Adhuc, secundum hominem dico, dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi ad deserviendum eis.* Hier fällt auf, dass die Formel aus cap. 3, 15 mit dem Verse cap. 4, 3 verbunden ist. Und Tertullian setzt desshalb hinzu: *Atquin non est hoc humanitus dictum, non enim exemplum est, sed veritas. Quis enim parvulus, utique sensu, quod sunt nationes, non elementis subjectus est mundi, quae pro deo suscipit. Illud autem fuit, quod cum secundum hominem dixisset, tamen testamentum hominis nemo spernit aut superordinat* (3, 15). *Exemplo enim humani testamenti per manentis divinum tuebatur. Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus. Non dixit seminibus, quasi pluribus, sed semini, tanquam uni, quod est Christus* (v. 16). Es ist richtig, dass jene Formel zu dem ebenangeführten V. 1 gehört. Dagegen sind die hinzugefügten Worte Tertullians ein reiner Widerspruch. Erst läugnet er, dass in cap. 4, 3

ein uneigentlicher Ausdruck *(humanitus dictum, exemplum)* vorliege, und dann sieht er sich doch gezwungen, den Begriff *parvuli,* eben weil er ein uneigentlicher ist, näher zu interpretiren. Aus der Stelle geht nun hervor, dass Marcions Text allerdings den nicht unpassenden Zusatz zu cap. 4, 3 enthalten habe, der ursprünglich vielleicht eine Glosse war. Nach Hahns Ansicht hätte Marcion den Zusatz gemacht, um den Vers besser an Cap. 3, 26 anzuknüpfen, weil die übrigen Verse dazwischen ausgefallen seien. Dies ist wieder die unrichtige Auffassung von Tertullians Methode, deren wir oben gedacht haben. Wie aber jener Zusatz eine bessere Verbindung zwischen den genannten beiden Versen herstellen kann, ist gar nicht einzusehen. Um eine solche Erklärung zu empfehlen, muss man ihr doch wenigstens den Schein der Zweckmässigkeit geben. Aber eben dieser ist bei der Hahn'schen Erklärung zu vermissen. — Tertullian beschliesst die obenangeführte Stelle, in der er sich bemühte, dem Zusatz *secundum hominem dico* seine richtige Stelle zu vindiciren, mit den Worten: *Erubescat spongia Marcionis!* d. h. Marcion habe Ursache, sich zu schämen, weil eine Veränderung, die er vorgenommen habe, entdeckt worden sei, nämlich die Wiederholung jener Worte aus cap. 3, 15 vor cap. 4, 3. Da von Nichts anderem in der Stelle die Rede ist, so sieht man, dass der Ausdruck *spongia Marcionis,* der allerdings für Tertullian als das hauptsächlichste Werkzeug in den Händen des Häretikers galt, gerade hier nicht im eigentlichsten Sinne zu verstehen ist, da ja nur von einer Versetzung weniger Worte, nicht aber von einer im Text gemachten Lücke die Rede ist. Denn dass die von Tertullian angezogenen V. 15. 16 in Marcions Text gefehlt haben, ist durch nichts begründet, da sie Tertullian nur anführt, um zu zeigen, wohin die besprochene Formel gehört. Die nun folgenden Worte: *Nisi quod ex abundanti retracto, quae abstulit, cum validius sit, illum ex his revinci, quae servavit,* stehen in keiner näheren Verbindung mit den vorhergehenden, als dass die *spongia* den Tertullian überhaupt wieder daran erinnert, dass Marcion seinen Text verstümmelt

habe. Uebrigens soll es aber den weitern Fortschritt der Widerlegung einleiten. Ich übersetze: „Wenn ich nicht zum Ueberfluss das wieder vornehme, was er weggeworfen hat, (so bitte ich um Verzeihung), da es zweckmässiger ist, ihn aus dem zu widerlegen, was er beibehalten hat [1]." Darum nimmt er sogleich cap. 4, 4: *Cum autem evenit impleri tempus, misit deus filium suum* auf, um Marcion zu bestreiten. Die Worte Tertullians enthalten nicht den Textzusatz *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον*: daraus schliesst denn Hahn (S. 56), dass dieselben von Marcion entfernt worden seien. Zu dieser Annahme reicht aber jenes eine Indicium nicht hin. Wie schon mehrfach bemerkt ist, ist die consequente Durchführung der Meinung, dass Marions Text nur aus den Bruchstücken besteht, welche Tertullian mittheilt, durchaus unmöglich. Tertullian citirt oft unvollständig, wie dies zum Beispiel aus der Stelle: *Bonum autem facientes non fatigemur: et dum habemus tempus operemur bonum* hervorgeht, welche vollständig so lautet: *τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακῶμεν· καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι. Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.* (Gal. 6, 9. 10.) In unserer Stelle aber konnte er jenen Zusatz wohl übergehen, weil es ihm überhaupt nur darum zu thun war, *probare nullum alium deum ab apostolo circumlatum (esse, quam creatorem.)* [2]). Die Erwähnung jenes Zusatzes hätte ihn auf die Christologie gelenkt, die nicht in seinem Plan lag. Uebrigens citirt Tertullian aus seinem eignen Sinne denselben Vers ebenso unvollständig (l. V, 8, pap. 406.). Darum wird er den Zusatz in seinem Text wohl gelesen

1) Die Ergänzung eines Hauptsatzes wie *veniam peto* ist durchaus nothwendig. Das *quod* hinter *nisi* ist entweder *aliquod*, und wird durch das *quae abstulit* erklärt und corrigirt, oder es ist überhaupt auszustossen. Hahn (S. 55) hat sich über den Sinn dieser Stelle nicht ausgesprochen, doch da er annimmt, dass cap. 3, 15. 16 gefehlt habe, so scheint er sie irgendwie auf jene eben genannten Verse bezogen zu haben.

2) L. V, 1, pag. 372.

haben. Man wende nicht ein, dass Marcion aber durch sein System gezwungen war, die fraglichen Worte zu streichen. Denn dies ist eine bis jetzt durch nichts begründete Ansicht, deren Unrichtigkeit sich an dem Evangelium erwiesen hat, und deren Anwendung auf die Paulinischen Briefe auch nicht einmal von Tertullian behauptet wird [1]). Denn er fand ja in Marcions Text der Briefe Stellen, welche demselben entschieden widersprachen, z. B. Galater 4, 21 ff, worüber er sich nach seiner hämischen Weise so ausspricht: *Sed ut solet furibus aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit* [2]). Diese letzte Bemerkung soll nun nach Hahns Meinung sich darauf beziehen, dass Vers 27—30, welche Tertullian nicht erwähnt, von Marcion gestrichen seien. Zu dieser Annahme aber sind wir durch diese beiden Gründe noch nicht berechtigt, weil überhaupt Auslassungen Tertullians keinen Maassstab für Marcions Text abgeben, und dann, weil jener Vorwurf zu unbestimmt ist. Er scheint mehr eine böswillige Bemerkung des Ketzerfeindes zu sein, der dem Marcion den Ruhm nicht ungeschmälert lassen wollte, dass er eine Stelle nicht angetastet hätte. — Epiphanius führt zu Gal. 5, 9 an, dass Marcion statt *ζυμοῖ — δολοῖ* gesetzt habe (Schol. 4, pag. 351.), und begleitet dies mit der Bemerkung: *ἵνα μηδὲν ἀληθὲς παρ' αὐτῷ εὑρεθείη οὐδαμοῦ σχεδὸν ἄνευ ῥαδιουργίας ταῖς γραφαῖς προσενήνεκται.* Zufällig ist aber *δολοῖ* eine in Codices und alten Uebersetzungen weit verbreitete Variante.

Im ersten Corintherbriefe Cap. 1, 18 las Marcion, wie aus Tertullians Citation (cap. 5, pag. 389) hervorgeht, hinter *δύναμις* noch *καὶ σοφία*, so dass der Gegensatz zu *μωρία* in demselben Vers schlagender heraustritt. Es ist dies natürlich nur eine unschuldige Variante, da gar nicht einzu-

1) Nämlich dass er auch hier, wie beim Evangelium *contraria quaeque sententiae suae erasit: — competentia autem sententiae suae reservavit.*

2) L. V, 4, p. 384.

sehen ist, wozu dem Marcion diese Einschiebung dienen sollte [1]).

Cap. 9, 8 soll Marcion statt *ἐν νόμῳ* gesetzt haben *ἐν Μωϋσέως νόμῳ* (Epiph. schol. 15, pag. 355). Letzteres ist aber unser recipirter Text, und die Abweichung so gering, dass nur ein Epiphanius eine bösliche Absicht dahinter suchen kann.

Cap. 10, 19 hatte Marcion statt *εἴδωλον — ἱερόθυτον* (Ep. schol. 18.). Die Variante ist gewiss gleichgültig.

Dass Cap. 11, 7 *γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν* gefehlt habe, wie Hahn meint (S. 58), folgt weder aus Tertullian (cap. 8. p. 404), noch aus Epiphanius. (schol. 19, p. 361.)

Cap. 14, 19 ist *διὰ τὸν νόμον* statt *διὰ τοῦ νοός μου* ein alter Schreibfehler, der auch in alte lateinische Uebersetzungen übergegangen ist.

Cap. 15, 45 las Marcion nach Tertullians (cap. 10, pag. 416) Angabe: *Factus primus homo Adam in animam vivam, novissimus dominus in spiritum vivificantem:* also statt *ἔσχατος Ἀδάμ — ἔσχατος, κύριος* [2]). Wenn nun auch die Idee des zweiten Adam Marcion anstössig sein musste, so folgt daraus noch nicht, dass die Abweichung in dieser Stelle von Marcion herrührt. Sie ist ganz einfach aus einer Glosse zu erklären. Ebenso wenig liegt eine Absicht in der Auslassung von *ἄνθρωπος* in der Phrase *δεύτερος*

1) Ich gestehe offen, Hahns Bemerkung zu d. St. nicht zu verstehen. Er sagt, dass die Worte eingeschoben seien um mit V. 19 den rechten Gegensatz zu bilden. „In diesem Verse fand nämlich M. einen Beweis für das Entgegenwirken des Schöpfers der Welt gegen das Werk des guten Gottes. T. schreibt desshalb dagegen: *Si creator qua aemulus, idcirco sapientiam abstulit, ut crux Christi scilicet adversarii stultitia deputetur, quomodo potest aliquid ad crucem Christi non sui creator pronunciasse, quem ignorabat, quum praedicabat?*“ Dieser Satz enthält keinesweges eine Erklärung Marcions über d. St., sondern nur einen Schluss T.'s auf Grund einer Voraussetzung im Sinne des Gegners. Aber auch wenn jenes zugegeben wird, welcher Zusammenhang ist zwischen dieser Erklärung von V. 19 und jener Einschiebung in V. 18? Ich sehe keinen!

2) Ebenso giebt es auch der Dial. de r. f. sect. V, p. 868 A. an.

ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ, in Vers 47 (cf. Tert. p. 417.). Wenn man die Capitel Tertullians liest, in denen er den Corintherbrief durchgeht, und bemerkt, wieviele dem Marcion schnurstraks widersprechende Stellen nicht von demselben getilgt sind, so muss man von der Ansicht zurückkommen, dass er mit solchen Kleinigkeiten, wie die vorliegende Aenderung ist, sich hätte helfen sollen.

2 Cor. 4, 13 las Marcion die Worte κατὰ τὸ γεγραμμένον nicht (Epiph. schol. 27, pag. 367). Auch diese gleichgültige Variante soll Marcion absichtlich gemacht haben, während er unzählige Berufungen auf das A. T. zum Zeugniss gegen sich stehen liess!

In Beziehung auf den Römerbrief sagt Tertullian (cap. 13, pag. 431): *Quantas autem foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit auferendo, quae voluit, de nostri instrumenti integritate patet. Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates ejus accipere.* Unter dem Schutze dieser Worte, die doch offenbar den Charakter der Uebertreibung an sich tragen, findet denn Hahn eine Reihe von argen Verstümmlungen im Römerbrief. Wer aber hiezu die Angaben des Epiphanius vergleicht, wird sich wundern, dass dieser Mann, der doch sonst nicht blind darin ist, Texteslücken zu bemerken, oder wenigstens eine Variante für das Werk der frevelhaftesten Willkühr auszugeben versucht, gerade beim Römerbrief nichts dergleichen vorführt. Dieser Umstand hätte schon zur vorsichtigen Benutzung der Tertullianischen leidenschaftlichen Aeusserung veranlassen sollen. Doch betrachten wir die 4 Beispiele, welche Hahn (S. 60) zum Beleg jener Behauptung Tertullians anführt! Zunächst soll Marcion in Cap. 1, 17 die Worte καθὼς γέγραπται· ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται gestrichen haben, da sie Tertullian nicht anführt (l. c. pag. 431). Dies kann nicht für einen genügenden Grund jener Anklage angesehen werden. Wir wissen, dass Tertullian nicht wörtlich genau citirt, und müssen uns nur wundern, dass Hahn, der denselben Umstand in Bezug auf die Citate aus dem Evangelium anerkennt, und die Citate des Evangeliums in derselben Beziehung

gegen Missverständnisse Eichhorns vertheidigt, denselben Grundsatz an dieser Stelle verläugnet hat.

Nach Anführung von Cap. 8, 11: *Qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra* (cap. 14, pag. 437), fährt Tertullian fort: *Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae sed apprehendo testimonium perhibentem apostolum Israëli, quod quidem zelum dei habeant, non tamen per scientiam* (cap. 10, 2). Hieraus folgert nun Hahn, dass, wenn auch einige Verse des 8ten Capitels von Marcion unberührt geblieben sein würden, weil sie seiner Lehre nicht widersprächen, so doch Cap. 9. von ihm gewiss nicht geduldet worden sei. Mag sich dies nun auch verhalten, wie es will, so ist ja doch kein Anlass dazu in den angeführten Worten Tetullians; die jedoch Hahn seltsamer Weise ganz unrichtig verstanden hat. Wenn Tertullian etwas überspringt, so muss etwas dagewesen sein. Dies nennt er nun einen *abruptus intercisae scripturae*, einen Abschnitt der Schrift, die übrigens Verstümmlungen erlitten hatte; dass diese aber gerade in diesem Theile, nämlich Cap. 8. 9. vorgekommen seien, davon wird ja gerade das Gegentheil behauptet, wenn Tertullian sagt, er überspringe diesen Abschnitt, und wende sich an einen andern. Und darum weil er schon mehrere Abschnitte bei Seite gelassen hatte, wie z. B. Cap. 1, 18—2, 1, und Cap. 4, so sagt er *salio et hic*. Hiedurch wird also sowohl erklärt, dass hier nicht der Vorwurf einer Verstümmelung vorausgesetzt wird, als auch, dass jene Uebergehungen nicht durch Marcions Auslassungen verursacht sind. Uebrigens beweist das *sed apprehendo*, womit Cap. 10, 2 eingeleitet wird, dass der *amplissimus abruptus*, den Tertullian übergehen will, sich nicht auf das angegebene Stück Cap. 8, 11—9, 2 beschränkt, sondern, dass er noch einen weitern Umfang hat, aus dem allerdings jener Vers herausgenommen und besonders besprochen wird. So erklärt es sich, dass erst wieder Cap. 11, 33: *O profundum divitiarum et sapientiae dei etc.* (l. c. pag. 438) angeführt wird. Unmittelbar darauf fügt aber Tertullian hinzu: *Unde illa eruptio? Ex recordatione scilicet scrip-*

turarum, quas retro revoluerat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi, ex lege venientem. Haec si Marcion de industria erasit, quid apostolus ejus exclamat, nullas intuens divitias dei tam pauperis et egeni, quam qui nihil condidit, nihil praedicavit, nihil denique habuit, ut qui in aliena descendit. Hieraus folgert nun Hahn, dass der ganze Abschnitt von Cap. 10, 5—11, 32 von Marcion gestrichen worden sei. Die ganze Stelle ist aber gar nicht so einfach zu verstehen. Schon dass jener ganze Abschnitt ausgefallen sei, folgt nicht daraus, dass er nicht erwähnt ist, und Tertullian zugleich von Verstümmelungen redet, denn die vorher besprochene Stelle beweist, dass der Abschnitt, den Tertullian überspringen wollte, einen weiteren Umfang hatte, als bis Cap. 10, 4. Allerdings geht nun aber die *recordatio scripturarum* und die *contemplatio sacramentorum* worauf nach Tertullian jener Ausruf des Paulus beruht, schon von Cap. 10, 5 an. Und diese ganze Stelle hätte Marcion gestrichen? Dann widerspricht sich aber Tertullian selbst. Was soll ferner bei Tertullian der Satz bedeuten: *quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem?* Ist damit Paulus Meinung getroffen? Nimmermehr. Vielmehr enthält dieser Satz das dogmatische Resultat, welches Tertullian aus dem Römerbriefe entwickelte, und worin Marcion natürlich von ihm abwich, dem das Gesetz nicht als eine Vorbereitung und als Grund des Glaubens galt. Diesen Gegensatz der dogmatischen Ansicht stellt nun Tertullian so dar, dass er dem Marcion Schuld giebt, er habe die nach seinem Sinn verstandene Meinung des Apostels gestrichen *(erasit)*, insofern er nämlich keine Vorbereitung des Christenthumes anerkenne, wie der Apostel und mit demselben Tertullian. Indem er nun aber voraussetzt, dass sein Gegner jenen Ausruf des Paulus (Röm. 11, 33) anerkenne, erinnert er an den Widerspruch, der zwischen diesem Verse und der sonstigen dogmatischen Ansicht Marcions stattfinde. Ist nun dies der Sinn der vorliegenden Stelle, so geht nicht daraus hervor, dass im Texte Marcions eine Lücke war. Aber zugleich lässt sich nicht läugnen, dass Tertullian,

sei es mit Absicht, sei es durch Verwirrung in seiner eigenen Leidenschaft, seine Worte so undeutlich gesetzt habe, dass sie zunächst auf eine Verstümmelung des Textes schliessen lassen. Aber theils sind sie nicht deutlich genug, um diese Deutung zu fordern, theils ist es leicht, sich vorzustellen, wie Tertullian sich in seiner leidenschaftlichen Consequenzmacherei von der dogmatischen Ansicht auf die Anerkennung oder Nichtanerkennung des Textes verwirrte. Wir bestreiten also die Anwendung auch dieser Stelle zum Beweise einer durch Marcion gemachten Texteslücke. Das einzige, was ihm Schuld gegeben werden kann, ist die bekannte Auslassung der beiden letzten Capitel des Römerbriefes [1]). Aber mag man dieselben aus inneren Gründen für ächt oder für unächt halten, so viel ist doch aus der verschiedenen Stellung der Doxologie in den Codices klar, dass auch ohne Marcions Zuthun der Römerbrief im 2ten Jahrhundert ohne die 2 letzten Capitel im Umlauf gewesen sein muss: denn sonst wäre die Stellung der Doxologie am Ende von Cap. 14 gar nicht zu erklären. Marcion aber dafür allein verantwortlich zu machen, dazu ist kein Grund vorhanden. Anstatt dieses Falles führt Hahn einen andern an, dass nämlich Cap. 11, 35: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας gefehlt haben müsse, weil — Tertullian den Vers nicht anführe, da er den vorhergehenden doch erwähne. Wie wenig dieser Grund zu bedeuten hat, ist bei ähnlichen Gelegenheiten schon gesagt worden. In diesem Falle ist aber jenes noch viel schwerer aus Tertullians Citation zu entnehmen, da er bei dem Vers 34 be-

1) Orig. Comm. in ep. ad Rom. 16, 25: *Caput hoc* (16, 25—27) *Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit. Et non solum hoc, sed et ab eo, ubi scriptum est: quod non ex fide est, peccatum est* (14, 23) *usque ad finem cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus, quae non sunt a Marcione temerata hoc ipsum caput diverse positum invenimus. In nonnullis enim codicibus post eum locum, quem supra diximus* (14, 23) *statim cohaerens habetur: ei autem qui potens est vos confirmare. Alii codices vero in fine continent.*

merkt: *Qui tanta de scripturis ademisti, quid ista servasti, quasi non et haec creatoris?* Wenn Tertullian seine Verwunderung darüber ausspricht, diesen Vers zu finden, so würde er es gewiss nicht unerwähnt gelassen haben, wenn er den folgenden Vers in dem Text des Marcion nicht gefunden hätte.

Im ersten Briefe an die Thessalonicher Capitel **2**, **15** las Marcion *τῶν ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς ἰδίους προφήτας*, wie viele andere Zeugen. Tertullian erklärt dagegen: *suos adjectio est haeretici* (Cap. **15**, pag. **441**). Im **2**ten Briefe Cap. **1**, **8** las Marcion das *ἐν πυρὶ φλογός* nicht (*flammam et ignem delendo haereticus exstinxit, ne scilicet nostratem deum faceret.* Tert. cap. **16**, pag. **444**). Auch dies ist nur eine zufällige Auslassung, denn wie Tertullian selbst hinzusetzt [1]) konnte ihm die Aenderung zu nichts helfen, da die in den folgenden Versen enthaltene Verheissung des Gerichtes doch auf den höchsten Gott bezogen werden musste.

Ob die Umänderung des Titels des Briefes an die Epheser in den Brief an die Laodicener durch Marcions Willkühr geschehen sei [2]), ist doch billig zu bezweifeln. Die vorgeblich von ihm geübte dogmatische Kritik konnte ihn nicht

1) L. c.: *Lucet tamen vanitas liturae. Cum enim ad ultionem venturum scribat Apostolus dominum, exigendam de eis qui deum ignorent, et qui non obaudiant evangelio, quos ait poenam luituros exitialem, aeternam, a facie domini et a gloria valentiae ejus: sequitur, ut flammam ignis inducat, scilicet veniens ad puniendum: ita et in hoc, nolente Marcione, crematoris dei christus, et in illo creatoris est.*

2) Tert. V, 11, pag. 425: *Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos.* Cap. 17, pag. 448: *Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit.* — De Wette giebt hierin dem Tert. Recht. S. Einl. ins N. T. S. 257. Epiphanius ist ungeschickt genug, den Brief an die Laodicener von dem an die Epheser zu unterscheiden (*ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικέας λεγομένης μέρη.* Pag. 310). Nachher pag. 374 führt er die Stelle Eph. 4, 5 aus dem Laodicenerbrief an und fügt hinzu: *συναδόντως μὲν τῇ πρὸς Ἐφεσίους, ὦ Μαρκίων, καὶ ταύτας τὰς κατά σου μαρτυρίας ἀπὸ τῆς λεγομένης πρὸς Λαοδικέας συνήγαγες.*

dazu veranlassen, und ob er historische Kritik angewandt hat, wie sie im Alterthum sonst den Titel des Epheserbriefs angriff, davon haben wir keine sicheren Indicien.

Die Abweichungen im Texte dieses Briefes sind folgende: In cap. 2, 15, *τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας*, fehlte bei Marcion *αὐτοῦ*. (Tert. cap. 17, pag. 454: *Marcion abstulit sua ut inimicitiae daret carnem, quasi carnali vitio, non Christo aemulae).* Diese Absicht ist natürlich von Tertullian dem Gegner blos untergeschoben, die Abweichung selbst ein unbedeutendes Versehen. — In Cap. 2, 20, *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν* fehlten die beiden letzten Worte. (Tert. l. c. pag. 455: *abstulit haereticus et prophetarum, oblitus dominum posuisse in ecclesia sicut apostolos, ita et prophetas).* Auch dies ist eine absichtslose Auslassung. — Cap. 3, 9 *τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ*. Hier fehlt das *ἐν* vor *τῷ θεῷ* (Tert. cap. 18, pag. 455: *rapuit haereticus in praepositionem, et ita legi fecit, occulti ab aevis deo, qui omnia condidit).* Auch diese Absicht ist von Tertullian dem Marcion angedichtet. — Cap. 5, 31 *ἄνθρωπος προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*. Nach Epiphanius schol. 38 pag. 372 fehlte hier *γυναικί*, oder wie im recipirten Texte steht, *πρὸς τὴν γυναῖκα*, natürlich ganz zufälligerweise. Fälschlich behauptet Hahn (S. 64), dass die ganze Phrase gefehlt habe, weil sie Tertullian nicht anführt (pag. 459), was ja durch Epiphanius ausdrückliches Zeugniss widerlegt wird. — Cap. 6, 2 fehlte: *ἥτις ἐστιν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ* (Tert. l. c. pag. 460), welcher Fall sich den übrigen als gleichartig anreiht.

Im Colosserbrief, im ersten Capitel, soll Marcion mehrere Sätze aus V. 15 — 17, die ihm widersprechen, gestrichen haben. Sehen wir, ob dies aus Tertullians Worten folgt. Derselbe sagt (cap. 19, pag. 462): *Si non est Christus primogenitus conditionis ut sermo creatoris per quem omnia facta sunt, et sine quo nihil factum est, si non in illo condita sunt universa in coelis et in*

terris, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, potestates, si non cuncta per illum et in illo condita (haec enim Marcioni displicere oportebat): non utique tam nude posuisset Apostolus: et ipse est ante omnes. Es muss auffallen, dass, wenn jene Worte wirklich in Marcions Text gefehlt haben, Tertullian auf eine so unsichere und beiläufige Weise dies bemerklich macht: da er doch sonst die bittersten Vorwürfe nicht spart, wenn es sich auch um die kleinste Abweichung handelt. Man muss desshalb sehr zweifelhaft werden, ob er nicht blos fingirt, dass Marcion hier einen anderen Text gehabt hat, weil die dogmatischen Formeln durch Marcions System ausgeschlossen wären. Demnach fingirt er denn auch, dass die übrigen Formeln *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων* und *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι* dem Marcion nicht zuwider gewesen sein würden, und dass er in Betreff der übrigen den Vorwurf der Fälschung gegen die Katholiker erhoben habe. *(aut si haec pseudapostoli et Iudaici evangelizatores de suo intulerint.)* Auch die Worte *illa quae Marcion detraxit* würden ohne Schwierigkeit auf die dogmatische Leugnung jener Formeln durch Marcion sich beziehen lassen. Diese Ansicht der Sache lässt sich zwar nicht zur absoluten Gewissheit erheben, und wird Manchem entschieden unwahrscheinlich vorkommen. Aber Tertullians Aussagen selbst sind ja nicht der Art, dass man über die Auslassung jener Stelle ganz gewiss sein kann, und dann kann man ihm, der sich keine Fiktion, keine Consequenzmacherei gegen Häretiker übel nimmt, auch diesen Schluss zutrauen, dass eine Stelle, deren Inhalt durch das System Marcions ausgeschlossen war, überhaupt von ihm nicht anerkannt sein wird [1]). Allerdings geben wir zu, dass wenn diese Stelle des Colosserbriefs in Marcions Exemplar wirklich gefehlt hat, dann der Vorwurf tendenzmässiger Veränderung des Textes von jenem nicht wird abgewehrt werden können.

1) Dies scheint namentlich aus dem Satz: *haec Marcioni displicere oportebat* zu errathen zu sein.

Es würde aber auch die einzige Stelle der Briefe sein, bei welcher diese Annahme unumgänglich wäre. So aber sind die Worte Tertullians der Art, dass eine andere Erklärung möglich ist, auf die wir natürlich aufmerksam machen mussten, weil es durch keine anderen sicheren Spuren begründet ist, gerade an dieser einen Stelle eine absichtliche Verfälschung des Textes anzunehmen.

Aus den Briefen an die Philipper und Philemon führt Tertullian keine Abweichungen an. Von dem letzteren sagt er: *Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet* (cap. 21, pag. 470). Wenn Epiphanius sowohl von den Briefen an die Thessalonicher und Philipper als auch von dem an Philemon sagt, er führe nichts aus demselben an *διὰ τὸ ὁλοσχερῶς αὐτὴν διαστρόφως παρ᾽ αὐτῷ κεῖσθαι* (pag. 371. 373), so ist wohl klar, da Tertullian von dem Schreiben an Philemon gerade das Gegentheil behauptet, wie ungegründet dieselben Urtheile des Epiphanius über die anderen Briefe sein müssen, und wie oberflächlich er dieselben angesehen haben muss.

Uebrigens bin ich weit entfernt zu glauben, dass ich Alle davon überzeugen werde, dass der Vorwurf der Kirchenväter in Betreff der Paulinischen Briefe ungegründet sei. Die Lücke im Römerbriefe, die man anerkennen muss, begründet jenen Vorwurf allerdings nicht. Dagegen entbehren die Gründe, womit ich die Integrität des Colosserbriefs trotz Tertullians Angaben zu vertheidigen gesucht habe, wie ich wohl weiss, der nöthigen Evidenz. Und erscheinen dieselben ungenügend, um jenen Vorwurf an dieser Stelle abzuwehren, so wird man auch andere der aufgeführten Textabweichungen ebenso ansehen wollen. Ich habe mich also nur begnügen können, diesen Vorwurf gegen Marcion im Allgemeinen und Einzelnen als unwahrscheinlich darzustellen: und namentlich die Zweideutigkeit einzelner darauf bezüglicher Stellen Tertullians hervorzuheben. Wenn nun also meine Ansicht mir selbst nicht als vollständig gesichert erscheint, so trifft dies eben auch auf die entgegengesetzte Ansicht zu. Das Resultat wird

also sein, dass das historische Material die vollständige Entscheidung der Frage nicht erlaubt.

In der vorstehenden Untersuchung ist keine weitere Rücksicht genommen worden auf zwei Abhandlungen von Löffler [1]), und von Schelling [2]), welche demselben Gegenstand gewidmet sind und zwar in derselben Absicht, Marcion von dem gangbaren Verdacht zu reinigen. Löffler hat sich aber begnügt, nur die leichteren Abweichungen des Marcionitischen vom gewöhnlichen Text zu beleuchten, und bei den schwierigeren Fällen blos seinen Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Tertullian auszusprechen. Schelling aber geht von der Annahme aus, dass weder Epiphanius noch Tertullian ein Marcionitisches Exemplar der Briefe vor sich gehabt haben. Dies ist aber wenigstens bei Tertullian nothwendig vorauszusetzen, wenn er darüber sich auch nicht so bestimmt ausspricht, wie in Hinsicht des Evangeliums. Wenn er aber einmal dieses vor sich hatte, so wird er auch wohl den Marcionitischen Apostolus gehabt haben. Ferner aber sind die bestimmten Angaben von Abweichungen unter den beiden verglichenen Texten nicht zu erklären, wenn man sich vorstellt, Tertullian habe nur aus dem gewöhnlichen Text seinen Gegner widerlegt. Dazu kommt, dass wenigstens in Beziehung auf die abweichende Lesart in 1 Cor. 15, 45 Tertullian und Pseudo-Origenes übereinstimmen. In Beziehung auf die Verfälschung des Colosserbriefes trägt Schelling (pag. 19 seq.) eine ähnliche Erklärung vor, wie die oben von uns gegebene.

1) *Marcionem Pauli epistolas et Lucae evangelium adulterasse dubitatur.* In Velthusen, Kuinoel et Ruperti Comment. theol. T. 1. pag. 180 f.

2) *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore.* Tubingae 1795.

Zweites Buch.

Das kanonische Evangelium des Lucas.

Capitel I.

Bestimmung der Aufgabe.

Die wissenschaftliche Behandlung der synoptischen Evangelien muss die Erklärung von vier Problemen umfassen, 1) worin ihre Verwandtschaft, 2) worin ihre stoffliche Verschiedenheit begründet ist, 3) mit welcher dogmatischen Tendenz der Stoff verarbeitet ist, 4) wie sie sich ihrer Glaubwürdigkeit nach verhalten. Die beiden ersten Fragen waren natürlich von Anfang an Gegenstand der Discussion, und Anlass zu einer Reihe von Hypothesen, die in schneller Abwechselung auf einander folgten. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit konnte aber erst dann in das Bewusstsein der Kritiker treten, sobald man sich die Unmöglichkeit eingestand, dieselbe bei allen 3 Schriften ohne Weiteres vorauszusetzen, und die allmählig auftauchende Erfahrung von wesentlichen Widersprüchen unter denselben durch künstliche Interpretationen zu beschwichtigen und niederzuhalten. Und erst, indem man vergebens versuchte, die grössere oder geringere Glaubwürdigkeit der Synoptiker zu bestimmen, erkannte man, dass dieselben gar nicht rein historische Dokumente zu liefern gesonnen waren, sondern ihre Sammlungen von Traditionen über das Leben Jesu bestimmten dogmatischen Partheitendenzen unterordneten. Diese letztere Auffassung ist noch zu neu, als dass dieselbe schon eine bedeutendere Einwir-

kung auf die Gesammtuntersuchung gewonnen hätte, oder man hat sie nur mit der Beschränkung anerkannt, dass die verschiedenen Standpunkte und Auffassungsweisen der Evangelien den verschiedenen Seiten des Einen Gegenstandes entsprächen, ohne durch eine genauere Untersuchung zu erproben, in wie weit sich dieselben vielmehr ausschliessen und gegenseitig widersprechen möchten. Allerdings sind diese Punkte erst bei der Vergleichung des johanneischen Evangeliums mit den 3 synoptischen, namentlich mit dem Matthäus zur Sprache gekommen. Aber auch für die Bestimmung des Verhältnisses der Synoptiker unter einander und die Abwägung ihrer Glaubwürdigkeit gegen einander ist die Untersuchung der dogmatischen Charactere von der grössten Wichtigkeit. An und für sich sind dieselben so wenig von untergeordneter Bedeutung, dass man mit Recht, wie neuerdings von Schwegler geschehen ist, die Evangelien zugleich als Documente der dogmatischen Entwicklung ansehen kann: natürlich, ohne dass darum ihre Bestimmung als Geschichtsbücher geläugnet werden soll. Der eine Grund, wesshalb die Untersuchung über die Synoptiker bis jetzt als unvollendet anzusehen ist, ist der Mangel an Berücksichtigung der dogmatischen Tendenz der Verfasser. Der zweite Grund dafür aber ist, dass man es versäumt hat, die Spuren der Entstehung der kanonischen Evangelien zu verfolgen, welche in den apocryphischen Schriften, wenn auch noch so mangelhaft vorliegen. Entweder hat man sich blos auf die Tradition als Grundlage berufen, welche allerdings als Schlüssel für die Erklärung sowohl der Verwandtschaft, als des Unterschiedes der Synoptiker anzusehen ist, welche aber zugleich jede bestimmte Einsicht in die Entstehung der Evangelien verschliesst. Oder man hat gar mit Umgehung aller historischen Zeugnisse für den Ursprung der Evangelien es für möglich gehalten, innerhalb der Synoptiker selbst die ursprüngliche Schrift zu finden, aus welcher die anderen entstanden sind. Diesen beiden einseitigen Ansichten, welche in der neueren Zeit einflussreich geworden sind, jene durch Gieseler, diese durch Wilke, stellt

sich als besonnene Vermittlung diejenige von DE WETTE zur Seite, welcher das Marcusevangelium bestimmt als Compilation aus Matthäus und Lucas ansieht, diese beiden im Allgemeinen aus selbständiger Tradition herleitet, so jedoch, dass Lucas auch den Matthäus benutzt hätte. Zu jener Ansicht über den Marcus bekenne auch ich mich vollständig, allein das Verhältniss zwischen den beiden anderen Schriften, über welche die Ansicht und die Gunst der kritischen Stimmführer getheilt ist, muss nach unserer Untersuchung über Marcions Evangelium anders beurtheilt werden, als von DE WETTE geschieht. Abhängigkeit von Matthäus glauben wir in Abschnitten gefunden zu haben, welche der ursprünglichen Anlage der Evangelienschrift fremd waren, und so wird es sich fragen, ob dieselbe nicht überhaupt nur auf die Theile unseres Lucas zu beschränken ist, deren späteren Ursprung wir nachgewiesen haben. Durch die Ausscheidung dieser Stücke ist aber auch ein viel freierer Blick in die ursprüngliche Tendenz und Anlage des dritten Evangeliums möglich geworden, während man bisher durch die nicht wegzuläugnenden Widersprüche und Unklarheiten irre geführt worden ist. Hiedurch wird auch das Urtheil über die historische Glaubwürdigkeit des Lucas dem Matthäus gegenüber eine andere und sicherere Fassung bekommen können, als bisher möglich war. Denn während in Betreff der anderen Evangelien entweder Uebereinstimmung oder ein directer klarer Widerspruch unter den Kritikern herrscht, ist das Urtheil über das Lucasevangelium durchaus schwankend und unsicher. Indem wir also versuchen wollen, den Werth des Lucasevangeliums festzustellen, unterwerfen wir zunächst das marcionitische Evangelium, das wir der Kürze halber „Ur-Lucas“ nennen wollen, einer Untersuchung in Hinsicht auf seine dogmatische Tendenz, seine pragmatische Anlage, und seinen geschichtlichen Stoff. Mit der Untersuchung des letzten Punktes würden wir nun in das Gebiet eingreifen, welches der historisch-kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu angehört, so dass eine vollständige Durchführung jenes Planes in einer Darstellung des Lebens Jesu nach Lucas be-

stehen würde. Dies nun ist nicht unsere Absicht, sondern wir wollen nur den schriftstellerischen Character des Evangeliums erkennen, der allerdings den historischen Stoff durchdringt, von welchem jedoch derselbe theilweise unabhängig ist. Es handelt sich desshalb darum, ob man in dem historischen Stoff selbst einen Eintheilungsgrund finden kann, wonach derselbe von der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit abhängig oder unabhängig ist. Als einen solchen dürfen wir nun den Unterschied zwischen Reden und Thatsachen ansehen. Bei den ersteren ist ein Einfluss der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit nicht blos möglich, sondern auch wahrscheinlich, die Thatsachen sind aber zu fest, um sich nicht einem solchem Einfluss zu entziehen. Allerdings finden sich in den verschiedenen Evangelien öfters verschiedene Gestaltungen derselben Thatsache. Dieselben rühren aber offenbar nicht von den Evangelisten her, sondern aus der Tradition. Desshalb können wir die Nachweisungen über Identität oder Unterschied solcher Facta aus unserm Plan ausschliessen, zumal da in den Schriften über das Leben Jesu diese Untersuchungen ihren Platz gefunden haben. Dagegen sind die Reden, als das flüssige Element der Tradition dem Einfluss des Schriftstellers ausgesetzt, und ihre Glaubwürdigkeit verdient um so mehr Gegenstand der Untersuchung zu werden, als man denselben noch nicht die genügende Aufmerksamkeit geschenkt hat. Wir werden also die Reden im Ur-Lucas durchgehen, und zwar mit fortlaufender Rücksicht auf Matthäus, um so die Dignität derselben ausmitteln zu können. Auf dieselbe Weise wird dann auch die Tendenz und der Werth der Interpolationen des letzten Ueberarbeiters zur Sprache kommen. Endlich wird die Zeit der Abfassung sowohl des ursprünglichen Evangeliums als der Ueberarbeitung so gut wie möglich bestimmt werden.

Das Evangelium des Lucas ist schon früher zum Gegenstand ausführlicher Untersuchungen gemacht worden, von Schleiermacher [1]) und dem ungenannten Verfasser

1) Ueber die Schriften des Lucas, 1817. In den sämmtl. WW. 1. Abtheil. Zur Theol. 2. Band. S. 1–220.

der Schrift „die Evangelien, ihr Geist und ihre Verfasser“ [1]). Mit beiden hat unsere Arbeit ihre Berührungspunkte. Mit Schleiermacher haben wir den Zweck gemein, ein Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Evangeliums zu erzielen. Dagegen sind die Mittel verschieden. Schleiermacher wandte dazu die Hypothese von den kleineren Aufsätzen, die dem Lucas zu Grunde liegen sollten, und in der Vergleichung des Lucas mit dem Matthäus den Kanon der Anschaulichkeit als Zeugniss für die grössere Wahrheit des Berichtes an, indem er zugleich überall ein günstiges Vorurtheil für das von ihm behandelte Evangelium hervorblicken liess. Unsere Untersuchung gründet sich auf eine richtigere Einsicht in den Ursprung des Evangeliums, und wendet sich zu der Abwägung der Glaubwürdigkeit zwischen Matthäus und Lucas nur nach gewonnener Einsicht in die Eigenthümlichkeit der Schriftsteller als solcher. Von dem Verfasser der andern Schrift weichen wir insofern ab, als jener das Evangelium nur als Dokument der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit, nicht aber als Geschichtswerk anerkennt, während wir das, was er als das Ganze ansieht, nur als die eine Seite des Evangeliums betrachten. Aus jenem Grundirrthum geht dann die ganze willkührliche und barocke Ansicht jenes Schriftstellers vom Evangelium hervor, von der wir unten einzelne Proben hervorheben werden. Den dogmatischen Charakter des Evangeliums, auf den wir zunächst unsere Aufmerksamkeit richten werden, haben Zeller [2]) und Schwegler [3]) nachgewiesen, an deren Darstellungen wir uns meistens werden anlehnen können, insoweit nicht die Unterscheidung der beiden verschiedenen Elemente des Evangeliums ins Spiel kommt.

1) S. 41—304.
2) In den theol. Jahrb. 1843. H. 1. S. 59 ff.
3) Nachapost. Zeitalter II, S. 39—73.

Capitel II.

Die dogmatische Tendenz des Ur-Lucas.

Der dogmatische Charakter zeigt sich nicht auf so positive Weise im Ur-Lucas wie in den Evangelien des Matthäus und Johannes. In diesen beiden Schriften sind die Ideen, welche die Verfasser an ihrem Stoff durchzuführen gedachten, welche ihnen als Resultate ihrer Betrachtung der Geschichte Jesu sich ergeben hatten, an die Spitze gestellt. Matthäus lässt sogleich aus der Genealogie in Jesu den Sohn Abrahams und Davids, den endlich erschienenen Messias des jüdischen Volkes erkennen; Johannes führt die Leser zuerst zur Anschauung des ewigen göttlichen Logos, dessen Wirksamkeit im Fleische er alsdann als die Geschichte Jesu von Nazareth entfaltet. Und wie das ganze Johanneische Evangelium den Kampf zwischen dem fleischgewordenen Logos und der Welt, und den endlichen Sieg des erstern über die letztere theils historisch, theils prophetisch darstellt, so zeigt auch Matthäus aufs deutlichste den Sohn Davids als den Bewahrer und Wiederhersteller des Gesetzes, der ausschliesslich seinem Volk angehören will, und nur gezwungen durch dessen Widerstand die anderen Völker in seinen Heilsplan aufnimmt. Im Ur-Lucas sehen wir mit solcher Bestimmtheit keinen Hauptgedanken, in welchem der historische Stoff concentrirt wäre, hervortreten. Nur auf negative und indirecte Weise lässt sich die Tendenz desselben ermitteln. Sie liegt nämlich mehr versteckt in der Auswahl des Stoffes, und in der Uebergehung und Ausscheidung mancher Elemente der Tradition, welche wesentlich dazu dienen, die dogmatische Tendenz des Matthäus zu stützen und zu begründen. Daher ist es nur durch die Vergleichung mit Matthäus möglich, der Tendenz des Ur-Lucas auf die Spur zu kommen.

Der eigentlich practische Mittelpunkt der Anschauung von der Person Christi im Matthäusevangelium ist dessen affirmatives Verhältniss zum Gesetz. Nicht die

Aufhebung desselben beabsichtigt Jesus bei Matthäus (5, 17. 18) sondern seine Erhaltung und Vervollständigung. Verdrängen will er nur die Pharisäische Art der Gesetzeserfüllung (V. 20). Denn selbst für die willkührliche Vermehrung des Gesetzes durch die Satzungen der Pharisäer verlangt der Matthäische Christus Achtung (cap. 23, 3), da sie als Hüter des Gesetzes zu dessen genauerer Bestimmung das Recht hätten. Eine solche Bestätigung des Gesetzes sucht man im Ur-Lucas vergebens. In der Bergpredigt fehlt gerade der Abschnitt, in welchem bei Matthäus Jesus so bestimmt sich als Erfüller des Gesetzes darstellt, und an keiner andern Stelle sonst wird jener Gedanke nachgeholt [1]). Vielmehr wird ausdrücklich das Ende des Gesetzes proclamirt, so dass es im göttlichen Reich seine Geltung nicht mehr behalten soll (Luc. 16, 16: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται.) [2]). Natürlich findet sich dann auch nirgend im Ur-Lucas jene im Matthäus ausgesprochene Anerkennung der Pharisäischen Ceremonialgesetze, sondern dieselben werden als solche verdammt (Luc. 11, 42). An die Stelle des aufgehobenen Gesetzes tritt im Ur-Lucas der Begriff λόγοι τοῦ Χριστοῦ oder λόγος τοῦ θεοῦ, letztere Form in Cap. 5, 1; 8, 11. 21; 11, 28, erstere in Cap. 16, 17: εὐκοπώτερόν ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν, cap. 21, 33: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται· οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι, cap. 6, 47: ὁ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς (vgl. Matth. 7, 24: ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς.). In diesen Stellen ist die Abweichung bei der sonstigen Identität charakteristisch für den Unterschied der Evangelien. Das τούτους des Matthäus weist nämlich auf die Reden, in welchen die Vervollständigung des Gesetzes enthalten war, also hiemit auf das Gesetz selbst als die

1) Cap. 16, 17 lautet die LA. des Ur-Lucas abweichend von dem jetzigen Texte ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν.

2) Bei Matth. 11, 13 lautet der Spruch in Uebereinstimmung mit der fortdauernden Geltung des Gesetzes: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν.

höchste Norm zurück, während im Ur-Lucas die Worte des Herrn an und für sich absolute Bedeutung ansprechen. Und desshalb heissen sie auch an den angeführten Stellen direct ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Mit diesen Anschauungen stimmt denn auch die wiederholte Verletzung des Gebotes der Sabbathsruhe durch Jesum überein, da der Grund, dass des Menschen Sohn Herr über den Sabbath ist (Luc. 6, 3) dieselbe Auctorität bezeichnet, vermittelst welcher Jesus das Gesetz für abrogirt, seine eigenen Worte aber für ewig erklärt. Durch den im Ur-Lucas angedeuteten specifischen Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und der ihm vorangehenden Periode des Gesetzes wird auch jenes Wort Jesu über den Täufer erklärt: μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὐδείς ἐστιν· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν (Luc. 7, 28, vgl. 16, 16). Während also dieser Ausspruch und die Behandlung des Sabbathsgebotes durch Jesum nur aus jener Grundanschauung des Ur-Lucas erklärlich sind, da sie bei Matthäus sich nicht gut auf die fortdauernde Anerkennung des mosaischen Gesetzes reduciren lassen, so hat doch auch der Ur-Lucas mehrere Stücke in sein Evangelium aufgenommen, die jener allgemeinen Voraussetzung widersprechen, nämlich diejenigen, in welchen Jesus zur Beobachtung des Gesetzes anhält, und die Gesetzerfüllung als Mittel zur Seligkeit darstellt (Luc. 5, 14; 10, 25 f.; 18, 18 f.). Diese Ausnahmen dürfen nicht ignorirt werden, obgleich sie eben nur Ausnahmen sind, da die Gesammttendenz des Evangelisten dahin ging, Jesum so darzustellen, wie er auf dem paulinischen Standpunkte, den der Evangelist einnimmt, erscheinen musste. Die Aufhebung des Gesetzes konnte nur ein Pauliner so betonen, und als solchen beweist sich der Evangelist fernerhin durchgängig. — Namentlich ist dies der Fall in der Aufnahme einer Reihe von Abschnitten in das Evangelium, welche wir bei Matthäus nicht finden, und welche deutlich dem paulinischen Interesse an der freien Gnade und Barmherzigkeit entsprechen. Daran schliesst sich dann ferner die Vermeidung aller Aeusserungen, welche Jesu einen nationalen

Partikularismus beilegen würden, wogegen vielmehr solche Stücke aufgenommen werden, welche Jesum im Verkehr wenigstens mit den als Heiden geltenden Samaritern zeigen. Es ist gewiss nicht gleichgültig für den Standpunkt der beiden Evangelien, dass während es bei Matthäus heisst: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν* (Cap. 5, 48), die entsprechende Stelle im Ur-Lucas lautet: *γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστι* (Luc. 6, 36). So wird denn die Pflicht zu verzeihen, und nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten, nicht, wie bei Matthäus die ähnlichen Pflichten, aufs Gesetz zurückgeführt, sondern aus dem allgemeinen auch subjectiv gefassten Princip des Christenthums abgeleitet. Dies beweist die Zurechtweisung der Zebedaiden in dem samaritischen Dorfe, dessen Ungastlichkeit sie mit Feuer vergelten wollten, durch die Worte Jesu: *οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς* (Luc. 9, 55). Nicht als ob der Verfasser solche Geschichten gemacht hätte, aber dass er dieselben aufnahm, beweist uns seine dogmatische Richtung. Die rettende Barmherzigkeit Gottes machen die beiden Parabeln vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme anschaulich (Luc. 15, 1 ff.), von denen die erstere auch Matthäus aufgenommen hat (cap. 18, 12). Die Barmherzigkeit als Pflicht gegen Jeden stellt die Parabel vom Samariter (Luc. 10, 30 ff.) dar. In mehreren Abschnitten ist sogar mit der Empfehlung des armen, demüthigen, verdienstlosen Christenthums eine Verwerfung des auf die Werke hochmüthig vertrauenden und nur gerechte Vergeltung erwartenden Judenchristenthums verbunden. Dies ist offenbar in der Geschichte von Maria und Martha (cap. 10, 38 ff.) anschaulich gemacht. Wenn wir auch an der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählung nicht zweifeln, so ist doch wohl bei dem Evangelisten, welcher die gewiss historische Bestätigung des Gesetzes durch Christus überging, weil die Anerkennung des Gesetzes zwischen den christlichen Partheien streitig war, auch ein bestimmtes Bewusstsein vorauszusetzen, warum er dieser Erzählung eine Stelle in seinem Evangelium gönnte. Dann kann

man aber nicht zweifeln, dass in der Maria, die zu Jesu Füssen sitzend sein Wort anhört und damit das beste Theil erwählt hatte, das Paulinische Christenthum des demüthigen empfangenden Glaubens und in der Martha, welche *περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν*, und welche verlangt, dass die Schwester in dieselbe Werkthätigkeit eintreten soll, — das an die Gesetzerfüllung gebundene Christenthum der Juden symbolisirt ist. Schwegler [1]) erinnert zur Erläuterung dieses Gegensatzes an den im Jacobusbriefe aufgestellten Gegensatz von *ἀκροατὴς λόγου* und *ποιητὴς ἔργου* (cap. 1, 23. 25) womit das paulinische und jüdische Christenthum bezeichnet werden soll, doch so, dass der Werth umgekehrt beurtheilt wird. Wenn der Verfasser der Schrift: die Evangelien u. s. w. S. 88 die beiden Schwestern als Allegorieen für Petrus und Paulus fasst, so liegt derselbe Gedanke zum Grunde. Ob man aber das Recht hat, durchgehends dem Evangelium die Motive des persönlichen Gegensatzes jener beiden Apostel unterzulegen, ist doch sehr zu bezweifeln. In eine Klasse mit jener Erzählung von den beiden Schwestern gehört auch die Parabel vom Zöllner und Pharisäer (cap. 18, 9 f.), welche der Evangelist mit den Worten einleitet: *εἶπε δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶ δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς, τὴν παραβολὴν ταύτην.* Diese Beschreibung passt so gut auch auf die späteren Verhältnisse, auf die Geringschätzung welche der Jacobusbrief dem Paulinischen Princip des Glaubens beweist, und die Schlusssentenz: *πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται· ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται* (V. 14) ist so ähnlich der Rechtfertigung des Paulus gegen seine Gegner in Corinth [2]), dass an dem Motiv der Aufnahme dieser Parabel kein Zweifel übrig bleiben kann.

1) A. a. O. S. 52.

2) Vgl. 2. Cor. 11, 7: *ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα, ἐμαυτὸν ταπεινῶν*; V. 18: *ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα, κἀγὼ καυχήσομαι.* V. 30: *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι.* Vgl. „die Evangelien u. s. w." S. 151.

Diesen beiden Stücken schliesst sich auch die Parabel vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Luc. 16, 19 ff.) an. Ihr Sinn ist offenbar der, dass das Heil, welches bisher den Juden bestimmt gewesen war, an ihrer Stelle auf die Heiden übertragen worden sei. Allerdings liegt dieser Gegensatz nicht unmittelbar in der Bezeichnung und Schilderung des πλούσιος und des πτωχός. Vielmehr hat die Darstellung der Umkehrung ihrer Schicksale in dieser und in jener Welt ursprünglich wohl die Absicht, den ebionitischen Grundsatz auszusprechen, welcher auch in der Bergpredigt bei Lucas ausgesprochen ist: μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν· ὅτι χορτασθήσεσθε (6, 21), — οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν (V. 24). Demgemäss wird auch in der Parabel der Arme nur darum in den Schooss Abrahams aufgenommen, weil er arm ist, und der Reiche geht wegen seines Reichthums auf Erden der himmlischen Seligkeit verlustig, wie aus den Worten Abrahams hervorgeht: μνήσθητι, ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι (16, 25). Nun ist es aber nicht blos möglich, dass der Verfasser des Evangeliums diesen Gegensatz der Armuth und des Reichthums als Symbol der Heiden und Juden aufgefasst hat, von welchen jene arm, diese reich an göttlicher Offenbarung, und während die Heiden von dem Abfall des jüdischen Reichthums sich zu sättigen suchten [1]), in der Fülle desselben gleichgültig und hochmüthig waren. Sondern diese Auffassung hat der Verfasser des Evangeliums offenbar mit seiner Parabel verbunden wissen wollen. Dies beweist der Zusatz Vers 27—31, welcher, nachdem die Parabel eigentlich zu Ende ist, noch zur grösseren Verdeutlichung angehängt ist. Nämlich unter den fünf Brüdern des Reichen, deren Sinnesänderung derselbe zu bewirken wünscht, sind offenbar die jüdischen Sekten zu verstehen, da sie als solche charakte-

1) Man vgl. mit V. 21 Matth. 15, 27, wo die kanaanitische Frau mit denselben Formeln ihr Heilsbedürfniss rechtfertigt: καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.

risirt werden, welche ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας (V. 29). Man hat von den von Hegesipp bei Eusebius (H. E. IV, 22) aufgezählten 7 jüdischen Sekten nur die Samariter abzuziehen, welche der Evangelist immer als Repräsentanten der Heidenwelt ansieht, und die Pharisäer, welche eben unter dem Reichen selbst dargestellt sind, so bleiben eben 5 übrig, welche mit den Brüdern des Reichen zusammenfallen. Diese Combination wird dadurch bestätigt dass der Reiche selbst Abraham mit πάτερ Ἀβραάμ anredet, wie denn dieser in der Erwiederung auch das Wort τέκνον braucht (V. 24. 25.). Hieraus geht deutlich hervor, zumal da es sich in der ganzen Parabel nicht um die Empfehlung der Wohlthätigkeit handelt, und es die Absicht des Reichen nicht sein kann, zu derselben seine Brüder zu bewegen, dass in der Parabel die Heilsbedürftigkeit der Heiden gegenüber der unfruchtbaren Gesetzesgerechtigkeit der Juden ins rechte Licht gestellt werden soll. Denn so gewiss diese weder Moses noch die Propheten recht gebrauchen, noch sich durch einen Auferstandenen zurechtweisen lassen würden, so sicher wird den dem Heile sich zuneigenden Heiden die Erreichung desselben verheissen [1]).

Das Recht der Heiden, ins göttliche Reich aufgenommen zu werden, ist im Ur-Lucas ohne Weiteres vorausgesetzt. Darum findet sich dort keine Spur von der bei Matthäus mehreremals ausgesprochenen ausschliesslichen Bestimmung des Evangeliums für die Juden. So fehlt die Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem kananäischen Weibe, gegen welche er ausspricht: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matth. 15, 24). Nach Lucas ist Jesus überhaupt gekommen ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός (Luc. 19, 10 vgl. 5, 32). Darum lässt er auch die Anweisung aus, welche Jesus bei Matthäus den Zwölfen giebt: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 83 ff. S. 626. Die Evangelien u. s. w. S. 141.

πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (10, 5. 6.). Die Verheissung an die Apostel: καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ (Matth. 19, 28), welche sowohl für die Apostel ehrenvoll ist, als auch den Vorzug Israels vor den übrigen Völkern wieder hervorhebt, kennt der Ur-Lucas nicht[1]). Die Anweisung in der eschatologischen Rede, zu beten, dass die Flucht nicht auf den Sabbath falle (ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν σαββάτῳ, Matth. 24, 20), lässt unser Evangelist als gleichgültig, wenn nicht als anstössig aus. Auch in der Parabel vom hochzeitlichen Mahl, zu welchem die Bettler von den Strassen und Zäunen eingeladen werden (Matth. 22, 1—14; Luc. 14, 16—24), fehlt in unserm Evangelium der bei Matthäus charakteristische Zug, dass der Gast, den der Hausherr ohne Festkleid bemerkte, ausgewiesen wird. Denn wie Schwegler richtig bemerkt[2]), „der ursprüngliche Concipient der Parabel will es zwar zulassen, dass die Heiden zum Reich Gottes eingeladen werden, aber nur für den Fall, dass die Juden die Einladung ablehnen, und nur unter der Bedingung, dass die Heiden nicht als solche ins Reich Gottes eingehen, sondern dass sie vorher Juden werden, das Kleid jüdischer Gesetzesgerechtigkeit anziehen — eine Bedingung, die natürlich der dritte Evangelist nicht anerkennen konnte, wesswegen er jenen Schlusssatz streicht, und die ganze Parabel in eine mehr paulinische Form giesst.“ Dagegen erscheint das positive Interesse an den Heiden, welches der Ur-Lucas dem Heilande beilegt, in dem Verhältnisse Jesu zu den in den Augen der Juden für Heiden geltenden Samaritern. Nicht nur, dass in einer parabolischen Erzählung ein Samariter als Muster von Barmherzigkeit und Menschenliebe vorgeführt (Cap. 10, 30) und sogar dem Priester und dem Leviten gegenübergestellt wird, sondern in dem Evangelium tritt Jesus selbst in nähere Berührung mit Bewohnern jenes verachteten Landes. Einmal will er in einem sama-

1) Die ähnliche Stelle Luc. 22, 30 ist nicht ursprünglich. S. o. S. 109 f.

2) A. a. O. S. 62.

ritanischen Dorfe übernachten, und wenn auch zurückgewiesen beweist er doch in der Antwort an die ihn zur Bestrafung der Ungastlichen auffordernden Jünger (οὐκ οἴδατε, οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς; ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι (Cap. 9, 56), dass er eben auch die Samariter hinter den Juden nicht zurücksetzt. Ebenso in der Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen, (Cap. 17, 11—19), ist es wiederum der Samariter, der ἀλλογενής (V. 18), der sich für Wohlthaten empfänglich zeigt, und vor den Mitgliedern des Volkes Israel sich auszeichnet. Endlich ist die Aussendung der siebzig Jünger (Cap. 10, 1 ff.), welche durch eine weit längere Instructionsrede vor den Zwölfen bevorzugt werden, offenbar ein deutliches Merkmal für die universalistische Tendenz des Evangeliums. Sie sind für die siebzig Völker der Erde bestimmt, wie die Zwölf für die Stämme Israels, und je mehr Wichtigkeit ihnen und ihrer Mission beigelegt wird, um so klarer ist, dass der Evangelist die Bestimmung des Evangeliums von Anfang an über die Schranken des Jüdischen Volks hinaus gehen lässt. Die rein dogmatische Tendenz dieses Abschnittes wird noch einleuchtender, wenn es der Fall ist, dass die Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit desselben gegründet sind [1]). Denn dann sieht man, wie das paulinische Interesse für das Recht der Heiden ans Christenthum sich in dieser Erzählung Gestalt gegeben hat [2]).

Die Anhänglichkeit an Paulinische Grundsätze beweist

1) De Wette, Comm. zu Luc. S. 68. Strauss, L. J. I, S. 594. Schwegler a. a. O. S. 45.

2) Ob wir in dem Satz καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν (Luc. 21, 24), ebenfalls ein Merkmal Paulinischer Gesinnung mit Hinblick auf Rom. 11, 25: ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, zu erkennen haben, wie Zeller a. a. O. S. 80 und Schwegler a. a. O. S. 71 meinen, ist wohl nicht ganz sicher, da der Satz in Analogie mit Apoc. 11, 2 auch die Zeit bezeichnen könnte, während welcher, wie in den Weissagungen bestimmt ist, die Heiden Jerusalem in Besitz haben dürfen.

das Evangelium des Ur-Lucas auch in der Uebereinstimmung mit Paulus in Betreff einiger untergeordneter Punkte. So enthält die Instructionsrede an die Siebzig die Vorschrift: *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ᾽ αὐτῶν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστι*, (10, 7.) welche genau mit dem Verfahren übereinstimmt, welches der grosse Apostel befolgte, und im ersten Corintherbriefe zu vertheidigen veranlasst war (cap. 9, 7 ff.). Ja, die folgenden Worte *ἐσθίετε τὰ παρατιθεμένα ὑμῖν* (Luc. 10. 8) stimmen wörtlich mit der gleichen Vorschrift des Paulus (1 Cor. 10, 27) überein. Sie fehlen in der Parallelstelle bei Matthäus aus gutem Grunde, weil die Freiheit oder Unfreiheit im Genusse von Speisen eine Hauptdifferenz zwischen der judenchristlichen Parthei und dem Paulus bildete, wie die Stellen Act. 11, 3 und Gal. 2, 12 ff. beweisen. Auch in den Clementinischen Homilieen wird streng darauf gehalten, dass Christen und Heiden nicht zusammen essen dürfen. Man sieht also, dass das vorliegende Evangelium auch dieses Schlagwort der paulinischen Parthei aufnahm, obwohl es mehr als zweifelhaft ist, ob jener Ausspruch von Jesus herrührt, dessen Verkehr mit Zöllnern und Sündern auch im Essen (Matth. 9, 11; Luc. 5, 30; 15, 2) doch nicht geradezu die Uebertretung der mosaischen Speisegesetze einschliesst. Ferner findet sich, wie schon oft bemerkt worden ist, eine genauere Uebereinstimmung des Lucas mit Paulus im Bericht über die Einsetzung des Abendmahles (Luc. 22, 19. 20; 1 Cor. 11, 23—26), als mit den anderen Synoptikern. Namentlich treten die Formeln *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* und *καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* nur hier auf. Es ist also auch in diesem Punkte eine Abhängigkeit des Evangelisten von seinem Apostel, und namentlich eine Bekanntschaft mit dem ersten Corintherbriefe nicht zu verkennen [1]).

Indem so das uns vorliegende Evangelium entschieden

1) Vielleicht rührt auch aus 1. Cor. 15, 5 die kurze Erwähnung her, dass Jesus nach der Auferstehung dem Simon erschienen sei, welche wir Luc. 24, 34 finden, da hier ebenfalls nicht mehr gesagt ist als die Worte: *ὤφθη Σίμωνι*, wie dort *ὤφθη Κηφᾷ*.

auf die Seite des Paulus tritt, so stellt es sich den anderen Aposteln, die mit ihrer Parthei doch stets nur eifersüchtig auf jenen Mann waren, indirect entgegen. Hiefür liegen auch eine Menge Data vor, sobald wir den Vergleich mit dem in dem Dienste jener Parthei stehenden Evangelium des Matthäus anstellen. Das erste Evangelium nämlich, wie es denn aus der judenchristlichen Parthei hervorgegangen ist, zeichnet das Oberhaupt derselben, den Petrus besonders aus. Dies liegt nicht darin, dass derselbe meist als Wortführer der anderen Jünger auftritt, und gemeinhin auch die Fragen des Herrn an ihn als den Vertreter der Anderen gerichtet sind, denn auf dieselbe Weise wird er auch im dritten Evangelium hervorgehoben[1]). Aber es ist gewiss nicht ohne Absicht, dass ausser dem Judas kein anderer Jünger dem ersten Evangelium zufolge es wagt, unmittelbar mit Jesu zu verhandeln. Denn sogar die Zebedaiden bedürfen der Vermittlung ihrer Mutter, um dem Herrn ein Gesuch vorzulegen (Matth. 20, 20)[2]), während im dritten Evangelium kein Anstand ist, dass Johannes und Jacobus unmittelbar an den Herrn das Wort richten (Luc. 9, 49. 54.). Ausserdem aber wird Petrus im ersten Evangelium bedeutend ausgezeichnet nicht nur dadurch, dass er als der erste der Zeit nach von Jesus berufen wird (Matth. 4, 18 — 20), sondern auch dadurch, dass er in anderem Sinne vor seinen Genossen das Prädicat πρῶτος voraus hat (cap. 10, 2), und als der Träger des Heilswerkes mit den rühmlichsten Worten bezeichnet wird (cap. 16, 17—19)[3]). Im dritten Evangelium theilen die Zebedaiden mit Petrus und seinem Bruder die Ehre, zuerst von Jesu berufen zu sein (Luc. 5, 1 — 11), das Prä-

1) Man vergl. Luc. 8, 45; 9, 20. 33; 12, 41; 18, 28; 22, 8. 31.

2) Vgl. die Schrift „die Evangelien u. s. w.“ S. 9.

3) Man sage nicht, dass die Bedeutung dieser Stelle aufgehoben werde durch die folgende Erzählung, worin Petrus von Jesus das harte Wort ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ. σκάνδαλον μου εἶ κ. τ. λ. zu hören bekommt (cap. 16, 21 — 23). Denn trotzdem ist auch dieser Abschnitt ein Denkmal seiner ausgezeichneten Anhänglichkeit an seinen Meister.

dicat πρῶτος im Apostelverzeichniss fällt weg, und der Name Petrus erscheint dort (cap. 6, 14) als Beiname ohne weitere Bedeutung. Und jener Stelle im 16ten Capitel entspricht nur sehr schwach der Auftrag Jesu an ihn, seine Genossen in ihrem Glauben zu stärken (*Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περί σου ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου, καὶ σὺ ποτὲ ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου.* Luc. 22, 31. 32.). Welcher Unterschied ist es, wenn dort die Tüchtigkeit des Petrus zu dem ihm übertragenen Beruf ohne irgend welchen Zweifel vorausgesetzt wird, hier aber die Uebertragung eines weit beschränkteren Geschäftes davon abhängig gemacht wird, dass Petrus mit Gottes Hülfe von seiner Schwachheit und Untreue zurückkehren werde! Der Vorliebe für Paulus ist es ferner zuzuschreiben, dass im Ur-Lucas auch alle diejenigen Stellen des Matthäus fehlen, auf die sich die Ansprüche der Zwölf auf den ausschliesslichen Besitz des Apostolates begründen liessen, damit nämlich dem grossen Heidenapostel sein Recht auf jenes Amt nicht verkürzt werden sollte. So fehlt die ehrenvolle Anrede Jesu an die Jünger, welche er bereits um sich gesammelt hat (Matth. 4, 18—22) in der Bergpredigt: *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (cap. 5, 13. 14), ferner die Uebertragung der zuerst dem Petrus verliehenen Binde- und Lösegewalt an alle zwölf Jünger (cap. 18, 18), und die Verheissung, dass sie die 12 Stämme Israels richten würden (cap. 19, 28) im Ur-Lucas ganz und gar. Vielmehr hat die Erzählung von den siebzig Jüngern zugleich die Absicht, die zwölf Urapostel in den Schatten zu stellen. Nicht nur lässt der 3te Evangelist Jesum eine weit längere Instructionsrede an diese richten als an die 12 Apostel (cap. 9, 1—6), sondern überträgt die Worte, in welchen Jesus bei Matthäus (10, 40) die Würde der zwölf Apostel zusammenfasst: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*, — vielmehr auf die Siebzig: *ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ*

ἀθετῶν, ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με (Luc. 10, 16) [1]. Man weiss, welchen Werth die urchristliche Gemeinde darauf legte, dass Jemand mit Jesu in unmittelbarem Verkehr gestanden hatte, um Apostel genannt werden zu können (Act. 1, 22), wie eben hierauf die grosse Achtung beruhte, welche Jacobus, Petrus und Johannes als die στύλοι τῆς ἐκκλησίας genossen (Gal. 2, 9), und wie schwer es dem Paulus wurde, die Anerkennung seines Berufes bei der judenchristlichen Parthei durchzusetzen. Es ist auch leicht einzusehen, dass gerade solche Traditionen, wie sie die angeführten Stellen des Matthäus enthalten, als die eigentliche Grundlage jener Ansprüche der Urapostel dienten. Um so mehr lag es im Interesse eines Pauliners, dergleichen Aussprüche, wenn sie auch wirklich von Christo herrührten, zu ignoriren und in sein Evangelium nicht aufzunehmen: wenn er nicht damit das Recht seines Apostels beeinträchtigen wollte. Der Verfasser unseres Evangeliums hat aber auch durch die Gruppirung seiner Erzählungen die Absicht verfolgt, die Urapostel entschieden in den Schatten zu stellen gegen die 70 Heidenapostel, die, wenn nicht sogar im Sinne des Verfassers Paulus selbst denselben angehören soll [2]), wenigstens doch als ein Symbol seiner Person anzusehen sind. Es fällt nämlich auf, dass im 9ten Capitel nach der Aussendung und Wiederkehr der Zwölf eine Anzahl von Erzählungen zusammengestellt sind, welche die Capacität derselben zu ihrem grossen Werke in ein nicht sehr günstiges Licht stellen. Bei der Verklärung sind Petrus und die Zebedaiden βεβαρημένοι ὕπνῳ, und Petrus spricht μὴ εἰδὼς ὃ λέγει (V. 32. 33.). Einen dämonischen Knaben können die Jünger nicht heilen (V. 40), obgleich ihnen doch Jesus ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα

1) Vgl. die Schrift „die Evangelien u. s. w." S. 16 ff.

2) Der Ungenannte bemerkt nämlich a. a. O. S. 25 nicht ohne Schein, dass die Verheissung: ἰδοὺ, δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων (Luc. 10, 19) in Paulus thatsächlich erfüllt sei bei seinem Aufenthalt in Melite (Act. 28, 1 – 6), und dass sie vielleicht eine Andeutung dafür sein soll, dass Paulus unter den Siebzigen mit verstanden würde.

τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν gegeben hatte (V. 1.); und die Worte: ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη· ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν (V. 41) lassen sich nicht anders als auf die Jünger beziehen, obgleich in der Parallelstelle Matth. 17, 17 diese Deutung zweifelhaft ist[1]). Dann folgt, dass sie die Vorhersagung des Todes Jesu ganz und gar nicht verstanden haben (V. 45), dann ein Rangstreit unter den Jüngern als Beweis ihres thörigten Hochmuthes (V. 46). Zuletzt giebt Johannes noch eine Probe seiner Missgunst gegen den Erfolg der Wirksamkeit eines Jüngers Jesu, der nicht zu ihnen sich hält (V. 49)[2]), und mit seinem Bruder Jacobus zusammen zeigt er die Rachsucht gegen die ungastlichen Samariter (V. 54). Indem nun auf diese Sammlung von Characterzügen der älteren Jünger die Aussendung der siebzig Heidenapostel folgt, so erscheint ganz deutlich die Absicht des Verfassers, diese jenen entgegenzusetzen als die Tüchtigen den Untüchtigen, als die, an welchen Jesus Freude hat (ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι ὁ Ἰησοῦς, cap. 10. 21), denen, welche ihm nur stets Anlass zu Missfallen und Rügen geben, ferner als die Unmündigen, welche Gottes Offenbarung empfangen, den Klugen, welchen dieselbe verborgen bleibt.

Diese Polemik gegen die Urapostel, und die Apologetik für den Paulus, welche der Verfasser des Evangeliums in der Gruppirung jener beiden Capitel uns auszudrücken scheint, gilt dem Verfasser der mehrfach angeführten Schrift: „die Evangelien, ihr Geist und ihre Verfasser“, als die Hauptidee, welche das ganze Evangelium beherrscht, und als den Schlüssel zum Verständniss seiner ganzen Composition. Er spricht sich aber, nachdem er die auch von uns anerkannte Differenz der Darstellung des Verhältnisses Jesu zu

1) Vgl. de Wette, Comm. zu Matth. S. 166 f.

2) Vielleicht hat diese kleine Erzählung sogar eine versteckte apologetische Beziehung auf Paulus, dessen Wirksamkeit im Namen Jesu ja auch unabhängig von derjenigen der Urapostel war, und der von Jesus mit den Worten ὃς οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν anerkannt werden sollte. Vgl. „die Evangelien,“ S. 78.

den Jüngern in den verschiedenen Evangelien dargelegt hat, dahin aus, dass die Evangelien lediglich für Producte des Partheigeistes, mit Ausschliessung historischer Wahrheit zu halten seien (S. 28). Diese Ansicht soll nun namentlich am dritten Evangelium nachgewiesen und bewährt werden. Der Leser wird in dasselbe und namentlich in die Lucanische Bergpredigt mit den Worten eingeführt (S. 49.): „Machen wir also unser Herz hart und darauf gefasst, die zwölf Apostel im dritten Evangelium von Jesu selbst nicht besser behandelt und als Pharisäer, Heuchler und Blinde u. s. w. bezeichnet und so den heiligen Mund des Herrn zum Diener Paulinischer Leidenschaftlichkeit entheiligt zu sehen.“ So findet denn der Verfasser überall theils directe Angriffe, theils bittere Ironie gegen die Urapostel in den Reden Jesu im dritten Evangelium, und zwar vielfach auf Grund solcher Stellen, in denen die Ausleger jetzt meistens einen passenden Zusammenhang vermissen. Historische Glaubwürdigkeit würde demselben also, wie auch vom Verfasser selbst behauptet wird (S. 430), gar nicht mehr beizulegen sein, da der Geschichtsstoff an und für sich für die Evangelisten keine Bedeutung gehabt hätte, obgleich doch das Evangelium des Lucas im Jahre 57 oder 58 verfertigt sein soll (S. 301)! Da diese Ansicht bei der Untersuchung des geschichtlichen Werthes des Evangeliums uns noch Veranlassung zur genauen Prüfung ihrer einzelnen Gründe geben wird, so sei hier vorläufig nur bemerkt, dass die Polemik gegen Petrus und seine Genossen, wie sie der Verfasser beim Lucas voraussetzt, doch nicht in der Consequenz sich vorfindet, die nöthig wäre, um jene Folgerungen daraus zu ziehen; da, wie wir gesehen haben, der Evangelist jenem Jünger die Ehre nicht raubt, welche er bei Matthäus geniesst, als der Vertreter und Sprecher seiner Genossen aufzutreten. Ja sogar das Vertrauen beweist ihm der Herr nach dem Berichte des Lucas, dass er ihm aufträgt, seine Genossen in ihrer Schwachheit und Untreue aufzurichten (cap. 22, 32), obgleich er selbst in der Versuchung nicht standhaft bleiben würde. Aber diese Stellen und ihre Bedeutung hat der

Verfasser übersehen oder ignorirt. Sollte desshalb jene Ansicht wirklich auf das dritte Evangelium passen, so müsste ein anderer Jünger anstatt des Petrus als Sprecher der übrigen Jesu gegenüber darin aufgestellt sein, wie dies im Evangelium des Johannes der Fall ist. So sehr wir also den Werth mancher Bemerkungen und Erklärungen jenes Ungenannten anerkennen, so darf doch weder seine Grundansicht für richtig gehalten, noch unmittelbar aus einer Partheitendenz gefolgert werden, dass dadurch die Glaubwürdigkeit der Erzählung ausgeschlossen werde.

Es sind aber, um unsere Uebersicht zu vervollständigen, noch zwei Punkte zu berücksichtigen. Die Theilnahme für die Heiden, welche der Paulinische Standpunkt mit sich bringt, ist auch in der Schilderung zu erkennen, welche der 3te Evangelist von der Einwirkung des Pilatus auf die Katastrophe Jesu entwirft. Sie ist wesentlich verschieden von dem Bericht des Matthäus über denselben Gegenstand. Ihm zu Folge theilen Juden und Heiden die Schuld der Hinrichtung gleichermaassen. Der Wuth und Bosheit der Häupter des Volkes stellt sich die abergläubische Schwäche des Pilatus und der Spott seiner Soldaten zur Seite. Anstatt die Anklage gehörig zu untersuchen und der Leidenschaft der Ankläger eine feste Haltung entgegenzusetzen, stellt er die unter jenen Umständen zum Besten Jesu ganz erfolglose Frage, ob man ihn oder Barrabas befreit wissen wolle. Erst nachdem die Stimme des Volkes schon entschieden, und die Sache nicht mehr in seiner Gewalt war, versucht er schwache Einwendungen, und bietet dann endlich doch selbst die Hand zur Vollstreckung der Hinrichtung. Ganz anders zeigt sich Pilatus bei Lucas. In der ganz auf ihn berechneten Anklage, dass Jesus als König der Juden sich gegen den Kaiser auflehnen wolle, findet er keine Schuld (cap. 23, 4). Dies Urtheil wiederholt er, gestützt auf das Zeugniss des Herodes (V. 14. 15), und setzt es zum drittenmale dem wachsenden Aufruhr entgegen (V. 22), in welchem ohne seine, des Pilatus, Veranlassung die Befreiung des Barrabas verlangt wird. Er muss zwar dem Aufruhr nachgeben, und die Hinrichtung

Jesu gewähren (*ἐπέκρινε γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν.* V. 24. *τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν* V. 25), aber ohne durch einen Urtheilsspruch, und durch die Abordnung der Cohorte, wie es bei Matthäus der Fall ist, sich an der Hinrichtung selbst zu betheiligen. Denn dieselbe wird nach dem Berichte des Lucas nur von dem tumultuarischen Volkshaufen vollzogen. Wenn nun allerdings auf dem Platze der Kreuzigung Soldaten und ein Hauptmann erwähnt werden (V. 36. 47), jene ihn verspottend, dieser durch sein Ende erschüttert, so sind diese, dem Sinne des Evangelisten gemäss, wegen der beiden Verbrecher dort, welche ebenfalls gekreuzigt werden, und von denen es blos heisst: *ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι* (V. 32), wobei jedoch ohne weiteres ergänzt werden kann, dass dies durch die obrigkeitliche Gewalt rechtmässig geschehen sei [1]).

Es ist schliesslich noch die christologische Seite des Evangeliums zu betrachten. Jesus erscheint natürlich darin als der jüdische Messias. Als solcher wird er von den Dämonen erkannt (Cap. 4, 34. 41), und mit dem Namen *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*, und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet [2]). Als Messias und König der Juden giebt er sich selbst vor Gericht aus (Cap. 22, 70; 23, 3.). Dennoch gilt diese Vorstellung von Jesu dem Ur-Lucas keineswegs als die Hauptsache, wie dem Matthäus. Während dieser es sich zum Geschäft macht, Jesum überall als den jüdischen Messias zu zeigen, alle einzelnen Begebenheiten darauf zurückzuführen, unterlässt es der Ur-Lucas, gerade die am meisten charakteristischen Beweise jener Würde aus dem Leben Jesu anzuführen. Er erzählt nichts von der Davidischen Abkunft desselben, nichts von der feierlichen neuen Gesetzgebung, die er als Messias promulgiren musste, nichts von der durch denselben vollbrachten allseitigen

1) Vgl. hierüber „die Evangelien u. s. w." S. 186 ff.

2) Dass dies Wechselbegriffe sind, geht aus cap. 4, 41 hervor: *ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, κράζοντα καὶ λέγοντα· ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· καὶ ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι.*

Erfüllung der Weissagungen, die bei Matthäus so bedeutend hervorgehoben werden. Die Schrift des Ur-Lucas enthält nichts von dem königlichen Einzuge Jesu in Jerusalem, nichts von seiner Verheissung, als König wiederzukehren [1]), nichts von seiner ausschliesslichen Bestimmung für Israel, die er nach dem Bericht des Matthäus stets beobachtet. Die sinnliche Ausmalung, welche Matthäus von der Wiederkunft und dem Endgericht des Herrn giebt (Cap. 25, 31 ff.), vermeidet der Ur-Lucas, er berichtet weder von der Begleitung der Engel, mit denen Christus wiedererscheinen wird (Matth. 24, 31), noch erwähnt er der Throne, auf denen die zwölf Jünger Israel richten werden (Cap. 19, 28), noch bezeichnet er die Seligkeit so direct als ein Gastmahl, wie Matthäus (Cap. 8, 11) [2]). Das Hauptgewicht der Lucanischen Relation von der Verheissung der Parusie Christi liegt in dem Umstande, dass dieselbe überraschend und unerwartet eintreten werde (17, 24; 21, 35), und es wird ja gerade in Abrede gestellt, dass der Eintritt des göttlichen Reiches der äusseren Beobachtung unterliege (17, 20.) [3]). In den übrigen Punk-

1) Matth. 23, 39: *οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Die Parallelstelle bei Luc. 13, 35 ist nicht ursprünglich.

2) Luc. 14, 24 ist der Ausdruck *δεῖπνον* nur parabolisch zu verstehen.

3) Da Lucas das Gottesreich mit der Parusie Christi eintreten lässt (21, 31), so sind auch die Worte cap. 17, 21: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν* nicht auf die Gegenwart zu beziehen, sondern die präsentische Form drückt nur anschaulich die Ueberraschung aus, welche künftig durch den Eintritt des Gottesreichs hervorgerufen werden soll. In diesem Sinn ist V. 24 als die authentische Erklärung herbeizuziehen: *ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ κ.τ.λ.· οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ.* Hieraus ergiebt sich, dass jene Stelle *ἡ βασ. ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν* nicht dafür angeführt werden darf, dass Lucas das Gottesreich in die Innerlichkeit des Gemüthes verlegt habe. Sondern der Eintritt des Gottesreichs gilt auch ihm als eine äussere Begebenheit, die aber, weil sie sich plötzlich entwickelt, der äusseren Beobachtung entzogen ist. Dies gegen die Erklärung, welche Zeller a. a. O. S. 78 und Schwegler a. a. O. S. 54 von jener Stelle geben.

ten aber, welche Matthäus zum Beweise der messianischen Würde Jesu beibringt, widerspricht ihm der Ur-Lucas direct. Wir haben schon angeführt, wie fern sich der Lucanische Jesus von einem jüdischen Particularismus hält, und ohne Umstände mit Samaritern verkehrt, dass er nirgends als Wiederhersteller des Gesetzes auftritt, sondern geradezu dessen Ende proclamirt. Die Nachricht von dem königlichen Einzuge Jesu in die Hauptstadt, welche bei Matthäus eine so bedeutende Stelle einnimmt, und von demselben als die Erfüllung einer wichtigen Weissagung bezeichnet wird, scheint ebenfalls vom Ur-Lucas geradezu ausgeschlossen zu werden. Denn während man nach Matth. 21, 1 ff. die Ansicht gewinnen muss, dass Jesus als König auftreten und an die äussere Gestaltung des Reiches Hand anlegen wollte, erklärt er bei Lucas die Meinung, dass er nach Jerusalem gehe, um sein Reich aufzurichten, für eine irrige (Cap. 19, 11 ff.) [1]). Ferner führt der Ur-Lucas nie, wie Matthäus, aus dem A. T. den Beweis für die Bedeutung und Würde Jesu. Nur an einer einzigen Stelle wendet Jesus ein Wort des Psalmisten auf sich an (Cap. 21, 41—44), aber gerade in der Absicht um eine Voraussetzung des Matthäus zurückzuweisen. Er beruft sich darauf, dass David den Messias seinen Herrn nenne, und fragt, wie denn dieser der Sohn jenes sein könne? Zwar erzählt auch Matthäus (Cap. 22, 41 ff.) diese Schlussfolgerung, aber im Zusammenhange seiner Schrift wird sie neutralisirt durch die vorherrschende Anschauung, dass Jesus davidischen Geschlechts sei. In der Schrift des Ur-Lucas hat jedoch jene Aeusserung Jesu offenbar eine sehr hohe Bedeutung, weil der Verfasser auch sonst alle Kennzeichen eines jüdischen Messias von Jesu entfernt, und gewiss nicht ohne Absicht allein dieses Zeugniss für Jesum aus dem A. T. entnimmt.

Man sieht also, die Vorstellung von Jesu als dem Jüdischen Messias ist für den Ur-Lucas nur eine isolirte Notiz, die seiner Ansicht nach den Charakter Jesu gar

1) S. o. S. 100.

nicht erschöpfend ausdrückt und höchstens ein Anknüpfungspunkt für eine andere Anschauung seiner Person ist. Viel schwerer ist hingegen zu sagen, unter welchem Gesichtspunkt ihm die Geschichte Jesu überhaupt erschienen sei, oder welches Resultat er positiv aus derselben gezogen hat. Hiefür liegen in der Composition und Gruppirung seiner evangelischen Geschichte nicht ganz sichere Data vor. Die Erklärungen über Jesu höhere Natur, welche die Geschichte von seiner Geburt und Taufe bei Matthäus enthalten, sind ein fester Grund für das Verständniss des ganzen ersten Evangeliums. Auch diesen Schlüssel müssen wir entbehren im Ur-Lucas, der uns Jesum sogleich als Lehrer in Capernaum vorführt. Doch gerade dieser erste Abschnitt seines Evangeliums (bei Lucas Cap. 4, 31—37) wird nicht ohne Absicht an die Spitze gestellt sein. Es sind zwei Punkte in ihm zu unterscheiden, einmal das Zeugniss, welches der Dämonische von Jesu Würde und Macht ablegt (ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. V. 34) und die Gewalt, welche Jesus wirklich über den Dämon durch sein Wort ausübt (V. 35.). Wie sonderbar es erscheinen mag, so dient hier der Dämon ebenso dazu, Jesum als den, der er ist, zu verkündigen und in seine Wirksamkeit einzuführen, wie in den andern Evangelien der Täufer Johannes. Wie dieser zu seinem Zeugniss nur als göttlicher Prophet fähig ist, und ausserdem noch das Wunder bei der Taufe als Beglaubigung hinzutritt, so ist es hier die übermenschliche Natur des Dämon, welche es ihm möglich macht, den, der stärker als er ist, zu erkennen. Hieraus ergiebt sich, dass an dem Anfang unseres Evangeliums nichts auszusetzen ist, da Jesus in seine Wirksamkeit durch ein genügendes Zeugniss eingeführt wird. Zweitens aber scheint gerade dies erste Zusammentreffen Jesu mit dem Teufel, und die Gewalt, die er über ihn beweist, einen Schluss auf die Gesammtanschauung zu erlauben, welche im Evangelium durchgeführt werden soll. Es wäre dies die Vorstellung, dass Jesus als der den Dämonen und dem Satan Ueberlegene der Erlöser von dem Bösen und dem Uebel sei. Als

solcher muss er aber auch selbst übermenschlicher Herkunft sein, wie dies indirect in der Frage der Augenzeugen jener Dämonenaustreibung ausgedrückt wird: *τίς ὁ λόγος οὗτος; ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι, καὶ ἐξέρχονται* (V. 36). Dass diese Gewalt über die Dämonen und das Zeugniss, das sie für Jesum ablegten, dem Verfasser sehr wichtig gewesen sein muss, beweist die Angabe in V. 41: *ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, κράζοντα καὶ λέγοντα· ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*[1]), welche in einem zusammenfassenden Bericht über die Wirksamkeit Jesu enthalten ist. Sie wird auch in einer andern Relation über seine Lehr- und Heilthätigkeit besonders hervorgehoben: *καὶ οἱ ὀχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐθεραπεύοντο* (cap. 6, 18). Darum erhalten denn auch die Zwölf bei ihrer Aussendung *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια* (cap. 9, 1), und die Siebzig als in Jesu Dienst stehend, machen die Erfahrung und sprechen sie freudig gegen den Herrn aus, dass *καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματι σου* (cap. 10, 17). An diese Aeusserung nun knüpft Jesus eine Rede, welche wir zugleich für den Ausdruck der Ansicht des Verfassers von der Person Jesu glauben halten zu dürfen. Die Gewalt über die einzelnen Dämonen wird hier zuerst dadurch motivirt, dass ihr Fürst, der Satan selbst, seine Macht verloren habe (*ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα* V. 19). Natürlich ist vorauszusetzen, dass er durch Christum selbst dieselbe verloren habe, denn sonst könnte dieser nicht wie in V. 20 geschieht, den Seinigen die *ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ* verleihen. So sehr es nun aber scheint, als ob hiemit nur die Macht über die äusserlichen schädlichen Einwirkungen des Teufels bezeichnet worden sei, da besonders als Beispiel das *πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων* angeführt wird, und als ob

1) Dass Jesus den Dämonen Schweigen auferlegt über ihre Kenntniss seiner Würde, kann nicht gegen unsere Annahme beweisen, dass Jesus das Zeugniss der Dämonen nicht verschmäht, denn sonst müsste er auch das Zeugniss des Petrus: *σὺ εἶ ὁ Χριστός* verschmäht haben, dem er ebenfalls Stillschweigen auferlegt (Matth. 16, 16–20).

in Vers 20 dieselbe sehr heruntergesetzt sei, — so ist es doch wahrscheinlich, dass auch jene Verheissung ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς, von der Besiegung des Teufels und aller seiner Gewalt, nämlich auch der Sünde und des Bösen abhängig gedacht wird. Der Gegensatz von μὴ χαίρετε und χαίρετε δὲ darf ohnehin nicht zu streng genommen werden, weil dann Vers 19 gänzlich bedeutungslos wäre; der relative Gegensatz kann aber in dem Zusammenhang der Stelle nur darauf beruhen, dass die Jünger von dem Besitz der Macht über die Dämonen in anderen auf die Gewissheit ihrer eigenen Erlösung hingewiesen werden: welche eben dadurch möglich geworden ist, dass der Teufel von Christus gestürzt ist. Als Ursache hiefür wird von Jesu angegeben dass πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου (V. 22.). Denn wer des Teufels übermenschliche Kraft brechen will, muss selbst mit göttlicher Gewalt ausgerüstet sein. Als Beleg für diese Behauptung führt er dann an, dass er der einzige Vermittler der Gotteserkenntniss sei (οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι), ohne den auch die alttestamentlichen Könige und Propheten die von ihnen ersehnte Offenbarung Gottes nicht hätten erreichen können (V. 23. 24.)[1]. Jesus gilt also dem Ur-Lucas als der mit der gesammten göttlichen Macht bekleidete Stellvertreter und Offenbarer Gottes, der durch seine Besiegung aller satanischen Gewalt die Erlösung der Menschen von äusserem und innerem Uebel bewirkt, und durch seine Lehre, die desshalb auch geradezu ὁ λόγος τοῦ θεοῦ genannt wird (cap. 5, 1)[2], die den Alten verschlossene Gotteserkenntniss eröffnet. Dieser hohen Bedeutung, welche Jesus im Ur-Lucas einnimmt, entspricht vollständig das eine Zeugniss, welches er für

1) Diese Stelle ist bei Matthäus an verschiedene Orte vertheilt (cap. 11, 27; 13, 16. 17.) aber ohne recht in den Zusammenhang zu passen. Es ist klar, dass Matthäus sie nicht zu würdigen gewusst hat.

2) Dem entsprechend heisst es cap. 11, 20: εἰ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια κ. τ. λ.

sich aus dem A. T. anführt, dass er nämlich „der Herr Davids“ sei (cap. 20, 41—44), auch findet sich nirgend eine Stelle, wo Jesus, wie es bei Matthäus öfter geschieht, sich selbst in die Reihe der Propheten stellte [1]). Eine so hohe Würde ist es, welche sich für die Anschauung des Ur-Lucas unter dem Titel des jüdischen Messias verbirgt, welcher begreiflicher Weise für den Pauliner nur zu einer untergeordneten Bedeutung herabgesunken ist. Dass aber jene Vorstellung von Christo, wie vieles andere in unserm Evangelium, auch nur durch den Paulinischen Standpunkt des Verfassers erklärlich ist, darf nicht verkannt werden. Die Vorstellung von dem Gegensatz der Sünde und Gnade, um welchen sich die Theologie des Paulus dreht, ist es offenbar auch, welche sich in dem Verhältniss Christi zum Teufel und seinem Reich nach der Darstellung des Evangelisten reflectirt. Christus wird darum als der Inhaber der göttlichen Macht angeschaut, weil sein Geschäft ist, den Satan und das Böse zu überwinden und zu vernichten. Wie sich aber der Evangelist jene Vorstellung theologisch vermittelt habe, dafür fehlen alle Spuren: und wir müssen darauf verzichten, dieselbe auch nur aus Analogie erkennen zu wollen. Vielmehr erscheint es aber gar nicht nöthig, eine theologische Vermittlung bei ihm vorauszusetzen, da der historische Eindruck der ausserordentlichen Grösse des Erlösers, wie sie durch das Evangelium hindurchschimmert, unabhängig von aller dogmatischen Bestimmtheit bestehen kann. Nur hüte man sich, diese absolute Anschauung der Person Jesu mit dem absoluten Begriff derselben, wie sie in der Logosidee vorliegt, zu verwechseln [2]). Auch Paulus, der wenn je einer, in die absolute Anschauung der Person Christi vertieft war, war dogmatisch nicht dahin gelangt, einen festen und abgeschlossenen Begriff derselben aufzustellen,

1) Denn Cap. 4, 24; 13, 33 sind nicht ursprünglich.

2) Ich möchte vermuthen, dass das häufige Beten, was von Jesu berichtet wird (Luc. 5, 16; 6, 12; 9, 18. 29; 11, 1) im Sinne des Evangelisten dazu dienen soll, das Verhältniss Jesu zu Gott zu vermitteln, wie im 4ten Evangelium dafür die feste Formel im Logosbegriff gefunden ist.

und man thäte sehr Unrecht, ihn als Zeugen für die Logosidee anzusehen, zu deren Erreichung er nur einen nicht vollendeten Anlauf gemacht hat. Das Evangelium des Ur-Lucas gehört demnach, so deutlich seine sonstigen Partheieigenthümlichkeiten hervortreten, in Betreff der Auffassung der Person Christi der vordogmatischen Periode an. In dieser Hinsicht trifft es mit dem Evangelium des Matthäus und mit der Apokalypse zusammen. Von jenem muss allerdings die Vorgeschichte ausgenommen werden, in welcher der Begriff des πνεῦμα dogmatisch auf Jesum angewendet ist. Aber zugleich ist doch auch der Unterschied nicht zu verkennen, der zwischen dem Ur-Lucas einerseits und dem Matthäus und der Apocalypse andererseits stattfindet. Beide zeigen ebenso wie der Ur-Lucas Jesum als den Inhaber der gesammten göttlichen Gewalt (Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· Apoc. 5, 12: ἄξιόν ἐστι τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν), aber wohlzumerken erst nach seiner Auferstehung, so dass die Vorstellung zum Grunde liegt, dass sich Jesus seine Dignität als Stellvertreter Gottes erst durch seinen Tod erworben habe. In der obenbehandelten Stelle des Lucas wird ihm diese Würde schon in seinem irdischen Leben beigelegt, im Unterschiede von Matthäus, bei welchem die parallelen Stellen ohne Bedeutung für die Gesammtanschauung des Evangeliums stehen [1]). Die Vorstellung des Matthäus und der Apocalypse ist aber ohne Zweifel die ursprünglichere, da sie offenbar mehr den Eindruck ausspricht, den das Schicksal Christi auf die ihm am nächsten Stehenden machen musste. Sein irdisches Leben konnte ihnen nichts von der Fülle göttlicher Macht zeigen, welche die Gläubigen ihm beizulegen innerlich genöthigt waren, sie konnten ihren Glauben nur auf die Machtvollkommenheit des Auferstandenen und Verklärten gründen. Erst ein jüngeres Geschlecht konnte dazu fortschreiten, auch das irdische Leben Jesu in dem Glanze göttlicher Machtfülle zu erblicken, welche

1) S. unten.

unser Evangelium ihm beilegt. Diesen Unterschied zeigt denn auch eine Vergleichung der beiden Schilderungen vom Tode Jesu. Das letzte Wort Jesu bei Matthäus ist: *θεέ μου ἱνατί με ἐγκατέλιπες* (cap. 27, 46); dagegen bei Lucas *πάτερ εἰς χεῖρας σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου* (cap. 23, 46) [1]). In diesem Wort zeigt sich der, welchem alles vom Vater übergeben ist, und der aus eigner Machtvollkommenheit aufs Leben verzichtet: hingegen jenes Wort des matthäischen Christus macht es unmöglich, im Sinne des Evangelisten eine solche Anschauung Christi vorauszusetzen, wie wir sie im Ur-Lucas nachgewiesen haben. Jesus zeigt sich in Erwartung des Todes nicht als starker Herr über Alles, sondern als schwacher Mensch, und so entspricht dieser Zug vollständig der Anschauung von der Nichtabsolutheit des irdischen Lebens Jesu.

Als das Resultat dieses Untersuchung über den dogmatischen Character des Ur-Lucas ist also festzustellen, dass der historische Stoff des Lebens Jesu so ausgewählt und so gruppirt ist, dass er den Paulinischen Grundsätzen entspreche [2]). Christus erscheint als der Ueberwinder des Teufels, der mit aller göttlichen Macht ausgerüstet ist, und als solcher seine Wirksamkeit nicht auf das jüdische Volk beschränkt, sondern in der Absicht, Alles zu retten, was verloren ist, sich sogleich an die Heiden wendet. Er proclamirt das Ende des Gesetzes, sobald die Einladung zum göttlichen Reiche beginnt, er empfiehlt das stille Vertrauen auf die göttliche Gnade vor der Geschäftigkeit der Gesetzerfüllung, und nimmt noch besonders durch den den Siebzigen ertheilten Vorzug gleichsam prophetisch den grossen Heidenapostel vor der Eifersucht der zwölf ursprünglichen Jünger in seinen Schutz. Hiemit ist aber doch, wie schon an einzelnen Punkten angedeutet ist, der Character des Evangeliums noch nicht

1) Vgl. „die Evangelien u. s. w.“ S. 195.

2) Vgl. Weisse, evangel. Gesch. Th. I, S. 91: „Hin und wieder kommen bei Lucas dogmatische Vorurtheile oder Lieblingsansichten zum Vorschein, die auf die Auswahl sowohl, wie auch hin und wieder auf den wörtlichen Ausdruck der überlieferten Reden nicht ohne Einfluss geblieben zu sein scheinen.“

erschöpft. Nicht alle Abschnitte des Evangeliums lassen sich jenen Paulinischen Gesichtspunkten unterordnen, vielmehr finden sich fast für jeden einzelnen Satz widersprechende Abschnitte: oder solche, welche die Geltung jener dogmatischen Tendenz wenigstens einzuschränken scheinen, und dieselbe nicht ganz rein erscheinen lassen. Dem Satze, dass die Herrschaft des Gesetzes mit dem Täufer zu Ende gegangen ist, widersprechen die Fälle, in denen Jesus selbst auf die Beobachtung theils des Ceremonialgesetzes (cap. 5, 14; 17, 14), theils des Sittengesetzes als Mittel der Seligkeit verweist (cap. 10, 28; 18, 20.). Der Empfehlung der demüthigen Annahme der Gnade stellt sich in der Bergrede und sonst die Vorstellung von dem Verdienste der Werke zur Seite (cap. 6, 35; 18, 29, 30). Nur die Bestimmung des Heils für die Heiden erscheint in dem Evangelium ohne Einschränkung, hingegen ist der Verfasser in der Zurücksetzung des Petrus, die derselbe im Verhältniss zum ersten Evangelium offenbar erfährt, nicht soweit gegangen, um denselben ganz von dem Platze zu verdrängen, den er unter den Jüngern Jesu als ihr Vertreter und Haupt einnimmt (cap. 22, 32.), und unbeschadet seiner unjüdischen Wirksamkeit und seiner Würde als Stellvertreter Gottes in allen Dingen, hat der Name Jesu als υἱὸς θεοῦ seinen ursprünglichen Sinn als jüdischer Messias noch nicht verloren (cap. 22, 67. 70; 23, 3). Diese Beobachtungen sind wohl am geeignetsten, die Meinung von unserem Evangelium zu widerlegen, als sei es reine Tendenzschrift, wobei natürlich von historischer Glaubwürdigkeit nicht mehr viel die Rede sein könnte. Denn, gesetzt den Fall, dass die Gesammtanschauung des Verfassers von Christo und seiner Wirksamkeit dem wirklichen Thatbestande nicht entspräche, so würden wenigstens diejenigen Elemente, welche sich der paulinischen Partheitendenz nicht unterordnen liessen, darin, dass sie dessenungeachtet vom Verfasser aufgenommen worden sind, eine Gewähr ihrer Glaubwürdigkeit haben. Die Untersuchung der Glaubwürdigkeit des Evangeliums im Einzelnen führt zunächst zu der Frage, wie es mit der pragmatischen Anordnung der Schrift sich verhalte.

Capitel III.

Die pragmatische Anlage der Evangelienschrift des Ur-Lucas.

Es ist schwer, irgend eine bestimmte Ordnung, sei es zeitliche oder sachliche in dem Evangelium zu entdecken. Die Genauigkeit in der Anfangsformel: *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Τιβερίου καίσαρος κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς Καπερναοὺμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας* (Luc. 4, 31)[1] steht sehr isolirt, und wird im weiteren Verfolg der Erzählung vermisst. Die Anknüpfung der einzelnen Abschnitte geschieht durch ganz lockere Formeln, wie *ἐγένετο δὲ* in denen auch nicht einmal die Absicht liegt, eine zeitliche Aufeinanderfolge auszudrücken[2]. Nur einzelne Gruppen sind durch Beziehung ihrer Glieder auf einander zu einer zeitlichen Einheit verknüpft. Dahin gehören die 3 Abschnitte in Cap 4, die Heilung in Capernaum (V. 31—37) mit dem Schlusse: *καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου;* der Auftritt in der Synagoge zu Nazareth, welcher durch die Verbreitung jener Geschichte in Capernaum bedingt ist; und eine im Allgemeinen erwähnte Heilthätigkeit, welche durch *δύνοντος τοῦ ἡλίου* (V. 40) an den Ausgang aus Nazareth angeschlossen ist[3].

1) Man hat sich über diesen Zusatz *πόλιν τῆς Γαλιλαίας* gewundert, da doch in dem kanonischen Text schon V. 23 die Stadt Capernaum erwähnt ist, und somit hier als bekannt vorausgesetzt werden konnte. Er ist aber ganz erklärlich, wenn man ihn als Spur jener Anfangsformel des ursprünglichen Evangeliums betrachtet, auf die sich erst jene Erwähnung von Capernaum in V. 23 als auf etwas früheres bezieht.

2) Diese Anknüpfungsformeln in Lucas sind zusammengestellt bei de Wette, Einleitung ins N. T. S. 151.

3) Wir haben keine Ursache, trotz der Umstellung und Vervollständigung, welche dieser ganze Abschnitt durch den Ueberarbeiter erfahren hat, an der Ursprünglichkeit dieser Uebergangsformel und ihrer Beziehung auf die Begebenheit in Nazareth zu zweifeln.

Ebenso gehören die Bergrede, und die derselben vorangegangene Auswahl der 12 Jünger, und die Heilung des Knechtes des Hauptmannes zu Capernaum zusammen (cap. 6, 12—7, 10). Dies zweite Auftreten Jesu in Capernaum unterscheidet sich von dem ersten in Cap. 4 geschilderten dadurch, dass Jesus jetzt von Jüngern umgeben ist. Die Erzählung von der Auferweckung des Jünglings zu Nain würde in denselben Zeitzusammenhang gehören, wenn die Lesart ἐν τῇ ἑξῆς sc. ἡμέρᾳ der ἐν τῷ ἑξῆς sc. χρόνῳ vorzuziehen wäre. Letztere, für die eine grosse Reihe von Zeugen spricht, ist von Schleiermacher vertheidigt worden [1]), namentlich durch Vergleichung der in cap. 8, 1 vorkommenden Formel ἐν τῷ καθεξῆς; denn der andere Grund, dass Jesus seinen und seiner Jünger Wohnort so bald nicht würde verlassen haben, dass also etwas an sich unwahrscheinlich sei, darf nicht so unmittelbar als Maassstab an die Erzählung des Evangelisten angelegt werden. Dagegen besteht de Wette auf der recipirten Lesart [2]), indem er sie durch Vergleichung von Act. 21, 1; 25, 17; 27, 18 als stehenden Ausdruck des Lucas in Anspruch nimmt, während τῷ mit καθεξῆς verbunden sei. Von jenen 3 Stellen gehören nun 2 dem Reisebericht, eine hingegen dem Verfasser der Apostelgeschichte an. Letzterer ist aber von dem Verfasser des ursprünglichen Evangeliums, das wir hier betrachten, verschieden, und die Identität jenes Mannes, von welchem der in die Apostelgeschichte eingeschobene Reisebericht herrührt, mit unserm Ur-Lucas zu behaupten, haben wir gar kein Recht. Der Sprachgebrauch zweier anderer Männer ist aber für einen dritten gewiss nicht maassgebend, und so ziehen wir mit Schleiermacher die Lesart ἐν τῷ ἑξῆς vor, zumal da cap. 9, 37 die vollständige Formel ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ steht und dadurch unwahrscheinlich wird, dass τῇ ἑξῆς ohne ἡμέρᾳ geschrieben worden ist. Wir dürfen also jene Erzählung von der Auferweckung des Todten nicht in unmittelbare Verbindung mit dem oben angegebenen Abschnitt setzen.

1) Ueber den Lucas S. 73.
2) Comm. zum Lucas S. 51.

Eine dritte in zeitlichem Zusammenhang stehende Gruppe von Begebenheiten ist in cap. 8, **22 — 56**, der Sturm auf dem See, die Heilung des Gadarenischen Besessenen jenseits des Sees, und die Auferweckung der Tochter des Jairus bei der Rückkehr nach Galiläa, in welche Erzählung noch die Geschichte von der Heilung der Blutflüssigen eingeflochten ist.

Ferner sind zusammengestellt in zeitlicher Verbindung das Bekenntniss des Petrus (cap. **9, 18 — 27**) die Verklärung (V. **28 — 36**, *μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ*), und die Heilung des Dämonischen durch Jesum, welche den Jüngern nicht gelungen war (V. **37 — 45** *ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ*).

Ausser diesen Fällen treffen wir eine sichere Zeitordnung nur noch von cap. **18, 17** an, von der Annäherung Jesu an Jericho bis zu seinem Ende.

Ausserdem begegnet uns an einigen Stellen des Evangeliums eine Gruppirung nach sachlichen Principien. So verhält es sich mit cap. **5, 27—39**, wo die beiden Vorwürfe der Pharisäer, dass Jesus mit seinen Jüngern bei Zöllnern und Sündern esse, und dass seine Jünger nicht wie die des Johannes fasteten, nicht zeitlich wie bei Matthäus (**9, 14**), sondern wegen der Aehnlichkeit des Gegenstandes verbunden sind. Dies ist auch der Fall mit den beiden Beispielen der Uebertretung des Sabbathsgesetzes (cap. **6, 1 — 11**), welche nur durch die Formel: *ἐγένετο δὲ καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* (V. **6**) verknüpft sind. Ferner ist die Geschichte von dem Jüngling zu Nain offenbar nur darum vor die Botschaft des Täufers an Jesum gestellt (cap. **7, 11 — 17**) damit dieser gerechtfertigt sei, wenn er in der Aufzählung seiner Wirksamkeit auch das *νεκροὶ ἐγείρονται* nennt (V. **22**) [1]. Dieser ursächliche Zusammenhang beider Abschnitte ist natürlich im Sinne des Schriftstellers auch ein zeitlicher, der aber natürlich nicht bestimmt genug hervortritt, weil er von jenem Gesichtspunkt abhängig ist (*καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*

1) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 74.

περὶ πάντων τούτων, καὶ προσκαλεσάμενος κ. τ. λ. V. 18. 19). Ferner ist die Dazwischenkunft der Mutter und Brüder Jesu bei der Erklärung der Parabel vom Säemann (cap. 8, 20) [1]) offenbar darum hier erzählt, weil die von Jesu gegebene Antwort: μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες (V. 21) dem Gedanken nach zusammenstimmt mit dem Satze der Erklärung der Parabel: τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι, καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ (V. 15). Man sieht, es ist nur eine verschiedene parabolische Einkleidung desselben Gedankens; und diese Aehnlichkeit scheint veranlasst zu haben, dass sie auch zeitlich nahe an einander gerückt worden sind.

Der grösste Abschnitt, dessen Zusammenstellung auf einem sachlichen Interesse beruht, ist offenbar cap. 9—10, 24. Dies ist, wie schon oben bemerkt wurde, die vom Verfasser beabsichtigte Entgegensetzung der siebzig Heidenapostel gegen die zwölf Urapostel. Die erste Hälfte des 9ten Capitels folgt allerdings wahrscheinlich einem natürlichen von der Tendenz des Verfassers unabhängigen Zusammenhange. Die Erzählung von der Speisung der Fünftausend mag wohl in der Tradition mit der Rückkehr der Jünger zusammengehangen haben. Die Frage Jesu, wofür er gehalten würde, und das darauf folgende Bekenntniss des Petrus setzt nothwendig die Aussendung und Rückkehr der Jünger voraus. Die Lücke zwischen der Aussendung und der Rückkehr der Jünger wird bezeichnet und ausgefüllt durch die Erwähnung derselben Gerüchte über Jesum, welche Petrus nachher wieder erwähnt (V. 7 — 9 vgl. V. 19), so dass die Absicht des Verfassers klar ist, hier etwas als geschehen zu berichten, was die Voraussetzung und der Inhalt des nachherigen Berichtes des Petrus ist. Jene Gerüchte über Jesum werden dadurch um so lebendiger dargestellt, indem sie mit dem Herodes in Beziehung gesetzt werden. Allein die Erzählungen von V. 28 an stellen sich offenbar als eine Sammlung von Characterzügen der Zwölfe dar, welche

1) Man erinnere sich, dass V. 19 nicht ursprünglich ist.

vom Verfasser an die bisherige Erzählung angehängt ist und im Verhältniss zu dem in Cap. 10 geschilderten Verhältniss der Siebzig zu Jesu und zu seinem Zwecke, die Absicht verräth, diese auf Kosten jener herunter zu setzen. Dies geschieht hauptsächlich dadurch, dass gezeigt wird, wie Jesus Ursache hatte, mit den Zwölfen unzufrieden, mit den Siebzig zufrieden zu sein [1]).

Diese Beobachtung hindert mich durchaus, der Ansicht beizutreten, als ob im Sinne des Schriftstellers mit cap. 9, 51 der Bericht von der Reise nach Jerusalem begönne, und demnach der Verfasser Alles folgende so aufgefasst wissen wollte, als ob es in Samarien auf dem Wege nach der Hauptstadt geschehen sei. Dieselbe wird, so viel ich weiss, bis jetzt von allen Auslegern und Kritikern gehegt, trotzdem dass der Abschnitt von cap. 9, 51 — 18, 14 eine Menge von Begebenheiten enthält, welche unmöglich auf jenem Wege durch Samarien vorgefallen sein können. So ist unwahrscheinlich, dass der Pharisäer, dessen Einladung Jesus annimmt, und bei welchem er die Strafrede gegen die Pharisäer überhaupt hält (cap. 11, 37 ff.), in Samarien wohnt. Die Sabbathsheilung in einer Synagoge (cap. 13, 10) erfordert auch die Annahme eines anderen Ortes als Samarien. Ebenso wenig passt dahin das Gastmahl des Pharisäers am Sabbath, an welchem Jesus Theil nimmt (cap. 14, 1 ff.); und das Auftreten der Pharisäer und Schriftgelehrten (cap. 15, 2). Dass der Verfasser ferner die Aussendung und Rückkehr der Siebzig (cap. 10, 1 f.) in die kurze Zeit der Reise nach Samarien verlegt habe, ist ebenfalls nicht recht zu glauben. Auch die zweimal wiederholte Hinweisung auf jene Reise (cap. 13, 23: *καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας, διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ.* 17, 11: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας.*) erlaubt, meiner Meinung nach, keinen Schluss auf die Ansicht des Evangelisten von der Oertlichkeit, in welche die den so eingeführten Erzählungen folgenden Abschnitte cap. 14, 1 ff. und

1) S. oben S. 189.

17, 20 ff. versetzt werden sollen, in denen beiden gerade Pharisäer auftreten [1]). Da also jene drei Formeln, in denen die Reise durch Samarien erwähnt wird, doch nur auf die mit ihnen verbundenen einzelnen Abschnitte bezogen zu werden brauchen, ausserdem aber eine grosse Reihe von Abschnitten entschieden der Ansicht widerstreben, als ob ihr Inhalt auf Samarien sich bezöge, so ist jedenfalls die Ansicht vorzuziehen, wonach der Evangelist gar nicht beabsichtigte, von cap. 9, 51 an einen Reisebericht zu geben, als dass man wegen der Widersprüche, die aus der entgegengesetzten Annahme hervorgehen, ihm den Vorwurf der Ungeschicktheit oder Ungenauigkeit macht [2]). Jene dreimalige Erwähnung Samariens und der Reise, auf der Jesus dies Land besuchte, rührt offenbar theils daher, weil in zwei Fällen (cap. 9, 51; 17, 11.) eine Begegnung mit Samaritern erzählt wird, theils mag mit der Rede Jesu in cap. 13, 22 ff. in der Tradition, die sie dem Verfasser lieferte, jene Angabe verbunden gewesen sein, dass sie auf der Reise nach Jerusalem gehalten worden sei. Ausser jenen isolirten Zeit- und Ortsangaben entbehren also alle Erzählungen und Reden von cap. 9, 51 — 18, 30 jeder Andeutung eines ihnen gemeinsamen Princips der Anordnung, da ausser dem erwähnten Sachzusammenhang zwischen cap. 9 und 10 auch ein solcher vergebens gesucht wird. Wir haben also nur ein lockeres Aggregat von einzelnen Erzählungen und Reden in diesem Theile des Evangeliums vor uns, welches jedoch auch der Verfasser selbst für nichts anders gehalten wissen wollte. Erst mit der Annäherung Jesu an Jericho (cap. 18, 35), auf welche dann in genauem Zusammenhange die weitere Reise nach Jerusalem erzählt wird, dient als nothwendige aber gegen den vorhergehenden Abschnitt nicht besonders abgegränzte Einleitung zu der Katastrophe in der Hauptstadt.

1) Vgl. de Wette, Comm. zum Lucas, S. 66.

2) Denselben spricht Weisse a. a. O. Th. I, S. 89 ganz unverholen aus: „Wie kann bei einem Schriftsteller, der sich solche Dinge zu Schulden kommen lässt, ernsthafter Weise noch von einer historischen Genauigkeit in Benutzung seiner Quellen im Entferntesten die Rede sein?“

Die Schwierigkeiten, welche unsere Erklärung auf das leichteste vermeidet, werden nur vermehrt durch den Ausweg, welchen Schleiermacher einschlug, indem er in dem vorgeblichen Reiseberichte eine Vermischung von zwei Berichten entdecken wollte, deren einer die Reise Jesu zum Enkänienfeste (Joh. 10, 22), der andere die zum letzten Passah beträfe [1]). Denn um wahrscheinlich zu machen, dass diese Mischung von einem solchen vorgenommen sei, welchem der Aufenthalt Jesu in Jerusalem beim Enkänienfeste unbekannt geblieben sei, bedarf es der Nachweisung einer Fuge, welche ein solcher Bearbeiter gewiss übrig gelassen hätte. Für die Andeutung einer solchen möchte nun Schleiermacher am liebsten die Notiz in Cap. 13, 22 halten (καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας, διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ), welche er als Schlussbemerkung des Abschnittes Cap. 9, 51—13, 22 ansieht, wonach auf dieser Reise nichts merkwürdiges mehr vorgefallen sei, und das nun folgende bewusstermaassen in eine andere Zeit gesetzt würde [2]). Hiegegen macht sich nun aber Schleiermacher selbst den Einwand, dass Jesus doch schon in der Erzählung von Maria und Martha (cap. 16, 38 ff.) nach Bethanien geführt würde, und lässt desshalb den ganzen Versuch, die einzelnen Elemente jener Reiseerzählung zu reconstruiren, wieder fallen. Mag es sich nun mit dem letztern Punkt so verhalten, wie Schleiermacher meint, so ist doch auch nicht zuzugehen, dass jene Formel in Cap. 13, 22 als Schlussformel anzusehen sei. Denn abgesehen davon, dass Schleiermacher selbst sie nicht an V. 21, sondern als Fortsetzung an V. 17 anschliesst, „da die Gleichnisse in den zwischenstehenden Versen wohl vom Verfasser eingeschoben seien, da er im Begriff war zu schliessen," — so sind jene Worte in V. 22 nicht der Art, dass sie einen befriedigenden Schluss bilden. Die Bemerkung Schleiermachers, dass „sie offenbar eine Schlussformel bildeten, denn als Eingangsformel der fol-

1) A. a. O. S. 116 ff.

2) A. a. O. S. 121.

genden Erzählung könne sie wohl niemand ansehen wollen“, sind vielmehr auf Einschüchterung als auf Ueberzeugung berechnet. Dagegen legt jene Formel eher die Erwartung nahe, dass man von der Fortsetzung jener Reise mehr vernehmen soll, als dass eben damit der bisherige Bericht abgeschlossen werde. Das Schlimmste aber ist, dass jene Ansicht von Schleiermacher gar nicht aus der Beobachtung jenes Abschnittes unseres Lucas hervorgegangen ist, welcher vielmehr Geschichten enthält, die theils auf der Reise nach Jerusalem, theils in Galiläa vorgefallen sein müssen, sondern dass nur das Streben, den Bericht des Evangelisten in den chronologischen Schematismus des 4ten Evangeliums hineinzuzwängen, jene Ansicht bei ihm hervorgerufen hat.

Wenn also auf den sogenannten Reisebericht die Theorie Schleiermachers keine Anwendung findet, dass dem Evangelium des Lucas eine Reihe kürzerer Aufsätze zu Grunde liege, sondern in diesem Falle nichts übrig bleibt, als anzunehmen, dass der Verfasser des Evangeliums die einzelnen Erzählungen und Reden, wie sie ihm von der Tradition geboten wurden, zusammengestellt hat, so fragt sich doch, ob nicht der frühere Theil des Evangeliums Spuren aufzuweisen hat, wodurch die Benutzung und Einschaltung solcher kleinerer Diegesen wahrscheinlich wird. Wir untersuchen hier natürlich nur die Anwendung der Schleiermacher'schen Theorie auf den Ur-Lucas und lassen die Vorgeschichte des kanonischen Lucas vorläufig bei Seite.

Der Grundsatz, nach welchem Schleiermacher beurtheilt, ob eine Erzählung ursprünglich als ein schriftliches Ganzes dem Verfasser des Evangeliums vorgelegen habe, ist die Beobachtung, ob dieselbe mit einer Schlussformel versehen sei. Er spricht sich darüber so aus: „Dies sei hier ein für allemal als Grundsatz aufgestellt, der wohl leicht, versteht sich mit der Befugniss, Ausnahmen davon zuzugeben, wenn sie besonders begründet sind, von Jedem wird anerkannt werden, dass eine fortlaufende Erzählung vom Einzelnen nicht ins Allgemeine zurückgeht, ausser wenn sie den Gegenstand

ganz verlässt. Eine einzelne Begebenheit hingegen, für sich erzählt, bietet keinen befriedigenden Schluss dar, ausser wo die Kunstform streng abschliesst. Das fühlt jeder, und fügt etwas allgemeines hinzu, wie jede Liebeserzählung im Volkston sich nicht begnügt, mit der Heirath zu schliessen, sondern dann noch hinzufügt, dass das Paar viele Jahre mit Nachkommenschaft gesegnet vergnügt gelebt habe. Wo aber von dem Gegenstand weiter gehandelt, und Einzelnes an Einzelnes gereiht wird, da ist ein solches Zurückgehen ins Allgemeine völlig ausser seiner Stelle, und kann keinem nicht ganz unverständigen Erzähler in den Sinn kommen" [1]). Eines Urtheils über diesen kritischen Grundsatz im Allgemeinen müssen wir uns enthalten, weil ein solcher immer nur Sache des kritischen Taktes ist, und ein widersprechendes Urtheil besten Falles auf nichts mehr als auf den kritischen Takt eines Andern begründet werden kann.

Es ist aber auch zweifelhaft, ob die allgemeinen Formeln im Lucas, um deren willen Schleiermacher jenen Kanon aufgestellt hat, wirklich nur als Schlussformeln anzusehen sind, oder ob sie nicht auch den Charakter haben, folgende Erzählungen einzuleiten. Letzteres müssen wir von Luc. 4, 14. 15, was eigentlich noch nicht zum ursprünglichen Stamme des Evangeliums gehört, aber zur Würdigung jener Ansicht trefflich dient, entschieden behaupten. Abgesehen von der Richtigkeit der darin enthaltenen Angabe, von dem Rufe, den sich Jesus erworben, bevor seine Wirksamkeit als Lehrer erwähnt wird, woran Schleiermacher mit Recht Anstoss nimmt [2]), so trifft das Merkmal, welches die sogenannten Schlussformeln an sich haben sollen, dass sie nämlich als allgemeine Bemerkungen auf Einzelheiten folgen, auf diese Stelle gar nicht zu. Vorhergegangen war die Erzählung von Jesu Taufe und Versuchung, eine Erzählung von Einzelheiten. Ist es nun

1) A. a. O. S. 16. Ueber das Verhältniss der Untersuchung Schl.'s über den Lucas zu seinem theologischen Charakter, s. Strauss, Charakteristiken und Kritiken, S. 44 ff.

2) A. a. O. S. 37.

aber nicht eine andere Einzelheit, dass Jesus lehrend auftrat, und Ruhm erwarb? Denn die Formel lässt sich gar nicht vergleichen mit anderen ähnlichen, denen wir weiterhin begegnen werden. Wo im Einzelnen Reisen, Wunder und Vorträge Jesu berichtet werden, da muss eine allgemeine Formel wie z. B. in Cap. 4, 43 *(καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας)* als Ruhe- und Schlusspunkt betrachtet werden. In unserem Falle findet dies aber nicht statt. Wer Jesu Taufe und Versuchung vernommen hat, dem ist die Nachricht von seiner Lehrthätigkeit etwas ganz neues, wodurch die Erwartung gespannt, und nicht die Aufmerksamkeit beruhigt wird. Wenn nun, wie es hier der Fall ist, unmittelbar darauf ein Beispiel der Lehrthätigkeit gegeben wird, so muss jene allgemeine Formel vielmehr als die Einleitung dazu angesehen werden. Dies hält nun Schleiermacher darum für unwahrscheinlich, weil die folgende Erzählung nicht blos die Bekanntschaft mit Jesu Lehrthätigkeit, sondern auch mit seinen Wundern voraussetzt. Hieraus folgt aber nur, dass der Verfasser seine Erzählung nicht auf das Geschickteste angelegt hat, nicht aber, dass es nicht in seiner Absicht lag, mit jener allgemeinen Bemerkung auf jene Geschichte, welche doch Jesum als Lehrer zeigt, vorbereiten zu wollen.

Wie trügerisch der Grundsatz Schleiermachers ist, zeigt sich ferner an Cap. 4, 37 *(καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου)*, über welchen Vers er sich allerdings nicht näher ausgesprochen hat, welchen er aber in dem allgemeinen Urtheil, dass alle nun folgenden Erzählungen ursprünglich einzeln bestanden hätten [1]), für eine Schlussformel in seinem Sinne erklärt. Obgleich er also diesen Vers nicht näher betrachtet, so meint er ihn doch offenbar, wenn er von dem ganz überflüssigen und kaum zu begreifenden Wiederkehren der Formeln von der Ausbreitung des Rufes Jesu spricht. Allerdings im Zusammenhang des kanonischen Lucas ist gerade dieser Vers nicht zu begreifen. Wir erinnern uns aber, dass ursprüng-

1) A. a. O. S. 48.

lich auf den Abschnitt V. 31—37, die Erzählung von der Scene in Nazareth folgte, und darauf mit Auslassung von Vers 38. 39 der Abschnitt von Vers 40 an. In diesem Zusammenhange ist jener Vers, wie er als Schlussformel dient, doch zugleich das Bindeglied für das Folgende, da er die nothwendige Voraussetzung des Umstandes ist, dass die Nazarethaner von dem Wunder in Capernaum wissen. Indem so das ursprüngliche Verhältniss der einzelnen Abschnitte des vierten Capitels hergestellt ist, fällt auch der Anstoss weg, dass Vers 30 (*αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο*) keinen sichern Schluss bildet, wesshalb ihn Schleiermacher [1]) mit *καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναούμ* unmittelbar verknüpfen wollte. Vielmehr bildet das damit zu verbindende *δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου* (V. 40) die nöthige Ergänzung zu dem unfertigen Schluss. Schleiermacher nun entdeckt ferner in Cap. 4, 31—7, 10 zwei ursprüngliche Sammlungen, welche von verschiedenen Männern herrührend durch den Verfasser des Evangeliums zusammengestellt seien. Die erste derselben enthielte Wundergeschichten, die zweite Reden Jesu, denen allerdings in einigen Fällen Wunder zur Veranlassung dienten. Die erste Geschichte der zweiten Sammlung soll Cap. 5, 18—26 sein [2]). Also wäre V. 15—17 die Schlussformel für die erste Sammlung. Diese Ansicht findet aber bedeutende Schwierigkeiten darin, dass die erste Sammlung von Wundergeschichten die Berufung der ersten Jünger umfasst (cap. 5, 1—11), in welcher doch das Wunderbare ebenso untergeordnet ist, als es in der Erzählung vom Gichtischen sein soll. Die zweite Sammlung der Reden begreift aber auch ausser der eben genannten Geschichte noch die von der Heilung des Knechtes in Capernaum in sich (cap. 7, 1—10), in welcher man vergeblich nach Reden Jesu sucht, welche den Zweck der Erzählung bilden sollen. Ist so die Angabe Schleiermachers über das verschiedene Sachinteresse beider vorgeblichen Sammlungen illusorisch, so berechtigt auch die Stelle, welche wir als Schluss-

1) A. a. O. S. 49.
2) A. a. O. S. 55.

formel der ersten ansehen sollen, keinesweges zur Trennung jener beiden Abschnitte. Da Schleiermacher auf dieselbe sich nicht genau eingelassen hat, und die folgende Erzählung direct von Vers 18 datirt, so würde schon Vers 18 genügen, um die ganze Formel als Uebergangsformel zu charakterisiren. Aber auch wenn wir diesen Vers zur folgenden Erzählung schlagen, so haben die Worte in Vers 15 (*συνήρχοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκούειν καὶ θεραπεύεσθαι ὑπ' αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν*) gerade ebensoviel Beziehung auf die folgende Geschichte der Heilung und auf die Notiz *καὶ ἦν διδάσκων* (V. 17), als auf irgend eine der vorhergehenden Erzählungen. Also auch in diesem Abschnitte ist nicht mehr von ursprünglichem Zusammenhange zu entdecken, als wir schon oben angegeben haben.

Ferner soll Cap. 7, 11—50 wiederum eine ursprüngliche kleine Diegese gewesen sein [1]). Den Zusammenhang zwischen der Auferweckung des Jünglings von Nain und der Botschaft des Täufers haben wir anerkannt, dagegen müssen wir läugnen, dass die Geschichte von der Salbung Jesu durch die Sünderin angeschlossen sei auf Veranlassung des *φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* (V. 34), da dies zu einem Abschnitt gehört, welcher erst von dem Ueberarbeiter eingeschoben ist. Denkt man nun Vers 29—35 hinweg, so fehlt jeder Grund, eine Verbindung zwischen der Rede über den Täufer und der folgenden Begebenheit anzunehmen.

Dass Cap. 8, 1—21 in fortlaufendem Zusammenhang steht, ist oben von uns erklärt worden: die drei ersten Verse dienen, wie Schleiermacher richtig bemerkt [2]), zur Einleitung, und nothwendigen Voraussetzung von Vers 4 (*συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν*), und gerade die Vergleichung dieser Stelle mit Cap. 5, 15—17 beweist, wie die Schlussformeln gewöhnlich auch zugleich zu Uebergängen umgewendet werden. Dass aber jener bezeichnete Abschnitt für eine ursprüngliche Schrift zu halten sei, dafür vermisst man hinter

1) A. a. O. S. 75.
2) A. a. O. S. 72.

Vers 21 die gehörige Schlussformel, welche auf die Situation, welche im Anfang angegeben ist, zurückwiese. Denn die Annahme, dass der Evangelist dieselbe ausgelassen hätte, würde der Voraussetzung widerstreiten, dass dieselben gewöhnlich stehen geblieben wären. Und da sie die einzige Handhabe sind, um die Diegesentheorie durchzuführen, so wäre jene Auskunft nichts weiter als die einfache Affirmation dessen, wofür ein Beweis nöthig ist, der aber im vorliegenden Falle nicht gegeben werden kann.

Der ursprüngliche Zusammenhang der folgenden drei Geschichten (cap. 8, 22—56) ist einleuchtend. Nichts desto weniger finden wir auch die beiden ersten Glieder mit solchen Schlussformeln versehen, auf welche Schleiermacher sonst seine Theorie begründet (*τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τοῖς ὕδασι;* V. 25. *καὶ ἀπῆλθε, καθ' ὅλην τὴν πόλιν κηρύσσων ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.* V. 39). Indem nun aber Schleiermacher dessen ungeachtet dem nicht zu verkennenden Eindruck der Zusammengehörigkeit der 3 Geschichten folgend, diese Formeln nur für partielle Schlussformeln erklärt[1]), so stösst er mit dieser hier allerdings wohlbegründeten Ausnahme seinen Grundsatz vollständig um. Wenn es reine Schlussformeln giebt, so sind es die vorliegenden, sie sind es mehr, als die, denen wir bisher begegnet sind. Zugleich aber greift doch ein höherer Zusammenhang über dieselben hinaus, und macht es unmöglich, sie als Merkmale einzelner kleiner Schriften anzusehen. Aber dieser höhere Zusammenhang ist auch durch die bisher betrachteten sogenannten Schlussformeln nicht ausgeschlossen. So müssen wir denn darauf verzichten, die als Mittelglied zwischen der Tradition und dem Evangelium vermutheten Diegesen in dem Theile des Evangeliums des Lucas anzuerkennen, den wir bisher betrachtet haben. Dass cap. 9, 1—50 wiederum so zusammenhinge, ist durch unsere Ansicht, dass V. 51 nicht einen Reisebericht beginnt, ausgeschlossen. Es bleibt nur noch

1) A. a. O. S. 90.

übrig, die Anwendung der Schleiermacher'schen Ansicht auf den letzten Theil des Evangeliums zu beleuchten. Hier nimmt er zuerst an, dass die beiden Capitel 20 und 21 eine ursprüngliche, von dem Vorhergehenden und Folgenden abgesonderte Schrift gewesen seien. Denn wenn man annähme, dass sie von demselben Concipienten herrührten, welcher das Vorhergehende niedergeschrieben hätte, müsste es auffallen, dass derselbe den Inhalt der allgemeinen Nachricht in cap. 19, 47. 48 in cap. 21, 37. 38 theils wiederholt habe (καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ, — ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων, vergl. ἦν δὲ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων· — καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὠρθριζε πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ), theils die Bemerkung in cap. 21, 37: τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον τῶν ἐλαιῶν — nicht schon am ersteren Orte mitgetheilt habe. In Beziehung auf das folgende aber macht Schleiermacher darauf aufmerksam, dass nachdem schon cap. 19, 47 im Allgemeinen und 20, 19 im Besondern von Nachstellungen und Plänen der Pharisäer gegen Jesum die Rede gewesen war, doch cap. 22, 2 bei der Wiederholung jener Nachricht nicht auf jene Erwähnungen angespielt werde. Diese Zusammenhangslosigkeit sowohl als auch der Umstand, dass erst cap. 22, 1 von dem Osterfest die Rede ist, um dessen willen Jesus ja nach Jerusalem gekommen sei, mache nothwendig, hier eine Verschiedenheit der ursprünglichen Verfasser anzunehmen [1]). Nun erhebt sich aber leicht ein Bedenken gegen die Annahme, dass cap. 20. 21 eine selbständige Relation seien, weil allerdings die erste Hälfte derselben, cap. 20 eine Einheit bildet, indem es verschiedene Versuche der Machthaber enthält, Jesu eine verfängliche Aeusserung zu entlocken, der Inhalt von cap. 21 aber, wie Schleiermacher selbst gesteht, nur ein durch die Gleichzeitigkeit vermittelter Anhang zu dem ersteren Capitel ist [2]) und diese Gleichzeitigkeit es eigentlich auch nur mit dem letzteren Gliede des Vorhergehenden verbindet. Ausserdem aber

1) A. a. O. S. 183.
2) A. a. O. S. 186.

sind die Eingangsformeln καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν (20, 1) und καί τινων λεγόντων (21, 5) so sehr in der Art des bisherigen Verfassers, dass die Einwendungen gegen die Identität desselben, welche auf den Character der Schlussformel gegründet sind, stärker sein müssten, als sie sind, um Schleiermachers Ansicht durchzusetzen. Nämlich wie an und für sich eine solche Wiederholung des Früheren in der zweiten Schlussformel ganz natürlich ist, wo nur wenige Beispiele im Einzelnen beigebracht werden konnten, so ist auch die Nachholung des Umstandes, dass Jesus auf dem Oelberg übernachtet habe, nicht verdächtig, da derselbe dem Verfasser überhaupt nur wichtig war, um die Scene bei der Gefangennehmung des Herrn zu motiviren, er sich seiner also erst dann erinnerte, als die Erzählung sich der Katastrophe näherte. Jene Schlussformel in cap. 21, 37. 38 ist aber erst dadurch Wiederholung der früheren, dass sie mit dem Anfang von Capitel 22 zusammenzufassen ist, wo ebenfalls die Nachricht von den Nachstellungen und Plänen gegen Jesum wiederholt, und daran der Verrath des Judas angeknüpft wird. Die Zeitbestimmung ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα ist offenbar parenthetisch zu fassen, wenn nicht der Form, so doch dem Sinne nach. Dass die Erwähnung des Osterfestes erst hier erfolgt, ist nicht gegen die Einheit des Verfassers, nach dessen Bericht Jesu Reise nach Jerusalem gar keinen directen Bezug auf die Festfeier hat, und dem wir zutrauen müssen, dass er hier die Erwähnung des Passah am rechten Orte anbringt. Freilich muss man nur davon abstehen, die johanneische Chronologie auf unser Evangelium zu übertragen, nach welcher Jesus allerdings blos zur Passahfeier nach dem ihm sonst wohlbekannten Jerusalem kommt, während unser Evangelium zu dieser Ansicht gar keine Veranlassung giebt, vielmehr den Eindruck macht, als ob Jesus vor dem Osterfest längere Zeit in Jerusalem verkehrt, und seinen Gegnern genügenden Anlass gegeben habe, ihren Hass gegen ihn zu verstärken, und seinen Untergang sorgfältig vorzubereiten. Wie also die Formel cap. 19, 47. 48 nicht sowohl dazu dient, den vorhergehen-

den Abschnitt zu beschliessen, als auch auf die folgenden Ereignisse vorzubereiten, so müssen wir ebenfalls die Grenze, welche Schleiermacher zwischen cap. 21 und 22 erblickte, für eine illusorische erklären. In dem Folgenden hat der unverständliche Character des Abschnitts cap. 22, 24—38, in welchem, wie wir gezeigt haben, nur V. 31—34 ursprünglich sind, Schleiermacher veranlasst, zwei ursprüngliche Erzählungen cap. 22, 7—23, und 22, 39—23, 49 zu unterscheiden, zwischen welche sich jener zweideutige Abschnitt eingeschlichen hätte [1]). Hiezu liegt natürlich kein Grund vor, wenn man jene verdächtigen Abschnitte als wirklich fremde Elemente kennen gelernt hat, und desshalb mit Leichtigkeit an V. 23 den Abschnitt V. 31—34 und dann V. 39 ff. anknüpft.

Haben wir bisher keine Ursache gehabt, die Grenzbestimmungen, welche Schleiermacher auffindet, anzuerkennen, so werden sich auch die Schwierigkeiten heben lassen, welche Schleiermacher in Betreff der Anknüpfung von V. 50 ff. an das Vorhergehende in cap. 23 findet [2]). Wir können es nicht so auffallend finden, wie Schleiermacher, dass Joseph von Arimathia zuerst im Allgemeinen characterisirt und dann auf seinen Antheil an der Beerdigung Jesu übergegangen wird; anstatt dass man erwarten sollte, er würde gleich mit Erwähnung dieses Geschäftes eingeführt, und seine weitere Beschreibung erst nachgeholt werden. Denn jenes ist die gewöhnliche Form so elementarischer Geschichtsschreibung, wie wir in den Evangelien vor uns haben, dass, um einen neuen Faden anzuspinnen, der bisherige abgebrochen, und dann jener von Anfang an entwickelt wird. Nicht so natürlich ist, dass erst V. 54 beiläufig bemerkt wird, *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε*, da jenes wohl schon früher bemerkt und dieses an die *ὥρα ἐννάτη* angeknüpft werden konnte. Doch auch diese Bemerkung wird ihre Erklärung finden als Vorbereitung auf die Notiz, dass die Weiber sich das Grab gemerkt, aber die Einbalsamirung nicht sogleich, und auch

1) A. a. O. S. 200.
2) A. a. O. S. 198 f.

nicht am folgenden Tage vorgenommen haben. Ferner aber findet es Schleiermacher bei der Voraussetzung eines Verfassers unerklärlich, dass die schon V. 49 erwähnten Weiber hier kurz darauf wieder mit dem vollständigen Prädicat *αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι αὐτῷ ἐκ τῆς Γαλιλαίας* (V. 55) bezeichnet werden; zumal da es dort von ihnen geheissen hatte *εἱστήκεισαν ἀπὸ μακρόθεν*, was als Anhang zu der Notiz, dass die Menge zurückgekehrt sei, nichts anderes heissen könne, als dass sie den Ort der Kreuzigung verlassen hätten, ehe zu der Beerdigung Anstalt gemacht wurde. Und dennoch treten sie nachher, als dabei betheiligt auf. Aber jene Wiederholung des Prädicates der Weiber ist wenn auch ungeschickt, doch ebenfalls in der Manier unausgebildeter Geschichtsschreibung, der es nicht eigen ist, auf früher Erwähntes zurückzuweisen, sondern die sich lieber Wiederholungen zu Schulden kommen lässt. So wird Judas, auch nachdem er schon bezeichnet ist, doch mit *ὁ λεγόμενος Ἰούδας* eingeführt (22, 47 vgl. 22, 3). Der andere Anstoss, den Schleiermacher nimmt, beruht aber auf einer irrigen Deutung des Wortes *εἱστήκεισαν* (V. 49.). Denn dies heisst nicht: sie hatten da gestanden, und waren mit dem Volke weggegangen, sondern es heisst: sie standen da, auch nachdem die Haufen sich zerstreut hatten. Dann ist aber diese Notiz entschieden darum da, um die folgende Erzählung von der Bestattung, bei welcher die Weiber wieder erwähnt werden, einzuleiten. Es ist also nichts weniger als Grund vorhanden, von cap. 23, 50 an einen anderen Verfasser anzunehmen, und hiemit müssen wir darauf verzichten, das Lucasevangelium (in seiner ursprünglichen Form) auf eine Zusammenstellung kleinerer schriftlicher Aufsätze zurückzuführen.

Hieraus folgt nun aber, dass die Anordnung des Stoffes, welche Schleiermacher durch Vermittlung der Annahme kleinerer Diegesen wenigstens theilweise auf Augenzeugen zurückzuführen versuchte, gänzlich dem Verfasser des Evangeliums anheimfällt. Die Willkühr und der Mangel eines Principes in demselben kann aber nirgend anders herrühren, als daher, dass die Tradition, aus welcher der

Verfasser schöpfte, keine Anknüpfungspunkte für eine Eintheilung und Ordnung des Stoffes enthielt, und in diesem Falle gereicht es nur zur Empfehlung des Evangeliums, wenn sein Verfasser es unterliess, den historischen Stoff in eine Ordnung zu bringen, die ihm allein und nicht der Geschichte selbst angehörte, sondern dass er ohne weitere Verbindung die einzelnen Geschichten nebeneinander stellte. Allerdings macht er aber doch einen Versuch zu einer gewissen Eintheilung, indem er nämlich zu verschiedenen Malen von dem Eindruck erzählt, welchen Jesu Handlungen und Reden auf seine Gegner, die Pharisäer gemacht haben, und so stufenweise den Leser auf die letzte Entscheidung des Gegensatzes vorbereitet. Nach der ersten Sabbathsheilung bemerkt er: *αὐτοὶ (οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι) δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησοῦ* (6, 11). Nach der Strafrede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten *ἤρξαντο δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστοματίζειν περὶ πλειόνων, ἐνεδρεύοντες αὐτὸν, ζητοῦντες θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ* (11, 53. 54.). Ferner heisst es nach Erwähnung von Jesu Lehrthätigkeit im Tempel zu Jerusalem: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ· καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν· ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων* (19, 47. 48), und als einzelnes Beispiel für ihre Stimmung wird dann nach einer gelungenen Abfertigung der Pharisäer angeführt: *καὶ ἐζήτησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ· καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν* (20, 19). Zuletzt wird dann mit der wiederholten Angabe: *καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτὸν, ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν* (22, 2) die Nachricht von dem Anerbieten des Judas verbunden, wodurch die Aussicht auf den endlichen Ausgang eröffnet wird. Die in diesen Formeln ausgedrückte Steigerung der Entzweiung leuchtet von selbst ein, und ist dem Sachverhalt gewiss angemessen. Ebenso verständig ist das Verhältniss der Pharisäer in dem vor der ersten jener Formeln stehenden Abschnitt aufgefasst. Die Pharisäer und Gesetzesgelehrten, welche der Ruf Jesu

aus Galiläa, Judäa und Jerusalem herbeigelockt hat (5, 17), erklären es allerdings gleich für eine Blasphemie, dass Jesus dem Gichtischen seine Sünden vergiebt (V. 21), aber ihre leicht angeregte Eifersucht erscheint doch noch nicht eingewurzelt, denn die gelungene Heilung macht sie verstummen und nimmt sie für Jesum ein (*καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου, λεγοντες· ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον.* V. 26). Natürlich beobachten sie aber die ferneren Schritte Jesu, sie murren über seinen Umgang mit den Zöllnern (V. 30) und forschen nach dem Grunde, warum Jesu Jünger nicht fasten (V. 33), sie sind auch sogleich bei der Hand, um die Uebertretungen des Sabbathsgesetzes zu rügen (6, 2. 7.), aber erst auf den zweiten Fall dieser Art folgt das Resultat, welches die oben angegebene Formel enthält, wodurch die erste Epoche der Wirksamkeit Jesu abgeschlossen wird, welches aber zeigt, dass das Urtheil und Benehmen der Pharisäer gegen Jesum noch unsicher ist. Entschiedener werden sie erst nach dem directen Angriffe Jesu auf sie (11, 53.); allein diese Bemerkung bildet nicht so, wie die vorige, einen Ruhepunkt für die Erzählung. Sie bezieht sich nur auf das zunächst vorhergehende, denn die einzige Begegnung Jesu mit einem Pharisäer, welche zwischen cap. 6, 11 und 11, 53 erzählt wird, das Gastmahl bei einem solchen, welches durch die Salbung, die eine Sünderin an Jesu vollzog, merkwürdig wird, greift in die Entwicklung des feindlichen Verhältnisses zwischen Jesus und den Pharisäern nicht deutlich genug ein. Allerdings kann man sagen, dass Jesus in jenem Abschnitt seine Bedeutung und Stellung nach den verschiedenen Seiten thetisch und antithetisch ziemlich vollständig entwickelt, positiv in der Bergrede (6, 20 — 49) und in der Antwort an den Schriftgelehrten (10, 25—37), in der Parabel vom göttlichen Reich (8, 4—21) und in der Probe und Lehre vom Gebet (11, 1—13). Die nothwendige Ergänzung dafür böte die Erzählung von der Aussendung und Belehrung der beiden Klassen von Jüngern dar (cap. 9 — 10, 24). Antithetisch wären dann die Rede über den Täufer (7, 18—28) die Vertheidigung gegen den

Vorwurf, mit dem Teufel im Bunde zu stehen und gegen die Zeichensucht (11, 14—36) und der Angriff gegen die Pharisäer (11, 37 — 52). Aber theils bleiben nun noch manche Stücke übrig, welche sich nicht in dieses System einordnen lassen, theils bildet die Schlussformel (cap. 11, 53. 54) so wenig einen Abschnitt, dass unmittelbar darauf die Rede Jesu an demselben Ort, und mit derselben Beziehung auf die Pharisäer fortgesetzt wird. Endlich aber ist der zwischen den Formeln 11, 53 und 19, 47 eingeschlossene Abschnitt von so verschiedenartigem Inhalt, dass derselbe schwerlich auf Eine Anschauung und Eine Tendenz zurückgeführt werden kann. Allerdings treten mehrere Abschnitte hervor, in denen die eifersüchtige und gefährliche Aufmerksamkeit der Pharisäer auf Jesum (13, 14; 14, 1; 15, 2; 16, 14; 17, 10; 18, 18) und zugleich die theils deutliche, theils versteckte Polemik Jesu gegen die Pharisäer (12, 1; 18, 9—14) und gegen das Judenthum überhaupt (14, 7—11. 16—24; 15, 3—10; 16, 19—31; 17, 18.) enthalten ist, worin, wie es scheint, die Vorbereitung auf die Schlussformel in cap. 19, 47 liegen soll. Jedoch auch hier ist manches andere eingestreut. Die beiden folgenden Abschnitte jedoch, nämlich cap. 20. 21. und cap. 22—24 gewähren keine Schwierigkeiten. Wir haben also vielleicht die Sache uns so vorzustellen, dass der Evangelist jenen Plan zu Grunde legen wollte, die Geschichte Jesu nach der Steigerung des Gegensatzes zwischen ihm und den Pharisäern zu schildern, dass aber die Fülle und Selbständigkeit des historischen Stoffs ihn an der deutlichen und consequenten Durchführung jenes Planes verhindert habe. Wir hätten hierin eine Analogie mit dem Verhältniss seiner dogmatischen Tendenz zu dem Stoffe, welcher ebenfalls zu mächtig war, um die consequente Aufprägung des sehr bestimmten dogmatischen Typus zu erlauben. Und diese Analogie muss uns in der Richtigkeit unserer Vermuthung bestärken, dass der Verfasser die Entwickelung des Gegensatzes zwischen Jesus und den Pharisäern als das Eintheilungsprincip seinem Evangelium zu Grunde legte. Der erste Abschnitt (cap. 4, 16—6, 11) zerfällt dann wieder in zwei

Theile, da Jesus zuerst ohne Berührung mit den Pharisäern auftritt, und als diese stattfindet, noch nicht in Gegensatz zu ihnen kommt. Der zweite Abschnitt (6, 12—11, 54) führt Jesum in der allmähligen Entwicklung seiner Wirksamkeit und seiner Tendenz bis zu seinem Angriff auf die Pharisäer, uns vor die Augen. Im dritten Abschnitt (12, 1—19, 48) befestigt sich der Gegensatz von beiden Seiten, ohne aber in Kampf auszubrechen. Der vierte Abschnitt (cap. 20. 21) zeigt den Kampf mit gleichen Waffen. Der fünfte (cap. 22—24) bringt die Entscheidung, den Sieg der Pharisäer durch den Verrath, aber auch den Sieg des Heilandes durch die Kraft Gottes [1]).

Für die äussere Anordnung des Evangeliums des Matthäus ist das Verhältniss Jesu zu den Pharisäern nicht der oberste Bestimmungsgrund, sondern nur der Inhalt des einen Theiles. Wenn wir nämlich die von DE WETTE [2]) gegebene Eintheilung des Evangeliums für die richtige halten, so stellt Matthäus zuerst eine positive Entwicklung des messianischen Planes, der unbehinderten Wirksamkeit Jesu und die Erzählung von der Aussendung der Zwölf voran (cap. 4, 12—10, 42). Erst der zweite Theil (cap. 11—18 oder 19, 16) erzählt von der verschiedenen Aufnahme, welche sein Wirken gefunden, indem er theils anerkannt, theils von der Pharisäischen Parthei verworfen wurde. Die Pharisäer treten allerdings schon einmal im ersten Theile (cap. 9, 11) auf,

1) Aus dieser Nachweisung geht hervor, dass die z. B. von Neander L. J. 4. Aufl. S. 255 ausgesprochene Ansicht, dass die Berichte der Synoptiker es durchaus erforderten, sie durch die Johanneische Nachricht von Jesu mehrmaligem Aufenthalt in Jerusalem zu ergänzen, um die Entwicklung seines Schicksals zu erklären, — auf den Lucas keine Anwendung findet. Die letzte Entscheidung ist seinem Berichte nach durch die Wirksamkeit in Galiläa und durch den längern Aufenthalt in Jerusalem, den er andeutet, genügend vorbereitet. Uebrigens fehlt auch die Stelle, worauf man gewöhnlich das Recht jener Ergänzung des Matthäus und Lucas begründet (Luc. 13, 34. 35) in dem ursprünglichen Stamme des 3ten Evangeliums, und ist in dasselbe nur aus Matth. 23, 37 ff. aufgenommen.

2) Einl. ins N. T. S. 153.

aber ohne weitere Bedeutung, als dass sie durch eine Frage die bekannte Erklärung Jesu hervorrufen, warum seine Jünger nicht zu fasten pflegten. Dagegen ist die Folge ihres ersten Zusammentreffens mit Jesu im 2ten Theile, dass sie *συμβούλιον ἔλαβον κατ᾽ αὐτοῦ ἐξελθόντες, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν* (12, 14) während sie nach Lucas (6, 11) durch dieselbe Veranlassung, nämlich die Uebertretung des Sabbathsgesetzes nur *ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησοῦ.* Bei Matthäus sind sie von da an immer Jesu zur Seite, mit Verläumdungen und verfänglichen Fragen (12, 14. 24. 38; 15, 1. 15; 16, 1; 19, 3.), ihrer verderblichen Pläne gegen Jesum geschieht aber erst cap. 21, 46 Erwähnung. Durch diesen Unterschied des Planes bei beiden Evangelisten wird natürlich auch der Unterschied in der Stellung derselben Geschichten bedingt, wie zum Beispiel der Bergpredigt. Allein die Einsicht in das von jedem der beiden Schriftsteller angewandte Princip der Anordnung ist nicht genügend zur Entscheidung der Frage, bei welchem von beiden wir nun die der Geschichte angemessenere Anordnung finden. Denn wenn auch kein Zweifel darüber sein kann, dass die Anordnung des Lucas der historischen Entwicklung der Sache entspricht, während Matthäus wenigstens theilweise, aber gerade in dem wichtigsten Zeitraum des öffentlichen Lebens Jesu den Stoff systematisch vertheilt, so ist doch sehr zweifelhaft, ob Lucas die Grenzen, welche er setzt, mit dem historischen Stoffe selbst durch die Tradition empfangen habe, oder ob er nicht vielmehr denselben willkührlich in das an sich richtige Schema eingeordnet habe. In Einzelnem wird man vielleicht mit Gründen der Wahrscheinlichkeit eine Entscheidung treffen können, welchem von beiden Berichterstattern man zu folgen hat. Ein allgemeines Urtheil darüber muss man aber von der Hand weisen.

Was schliesslich die Zeitbestimmungen anbetrifft, welche wir in den beiden bisher verglichenen Evangelienschriften finden, so müssen wir auf den Widerspruch aufmerksam machen, in welchem ihre Angaben über die Gefangennehmung des Täufers zu stehen scheinen. Matthäus näm-

lich lässt Jesum erst auftreten nach der Gefangennehmung des Johannes (cap. 4, 12), und dem gemäss erfolgt die Botschaft desselben an Jesum aus dem Gefängniss (*ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ* 11, 2). Im Ur-Lucas fällt letztere Bestimmung weg (7, 18); desshalb hat man, wenn man nicht den Bericht des Matthäus von vornherein für den richtigen ansieht, keine Ursache, dieselbe auch im Lucas zu ergänzen. Vielmehr scheint dieser Evangelist die Sache so aufgefasst wissen zu wollen, dass Johannes damals noch in Freiheit war [1]: wenn man nicht aus cap. 9, 7 (*ἤκουσε δὲ Ἡρώδης ὁ τετράρχης τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ πάντα, καὶ διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπό τινων, ὅτι Ἰωάννης ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*), folgern darf, dass Johannes schon damals seiner Freiheit beraubt war, wozu man aber bei dem Mangel aller Zeitbestimmungen kein unbestreitbares Recht hat. Jedoch scheint auch die Rede Jesu bei Lucas 7, 25 ff. vorauszusetzen, dass die Wirksamkeit des Täufers aufgehört hat, und durch diesen Umstand würde die Bestimmung des Matthäus bestätigt werden. Aber auch noch andere Zeitbestimmungen im Lucas machen es nothwendig, seine Darstellung von der des Matthäus mehr zu unterscheiden. Wir haben schon mehrmals daran erinnert, dass die Andeutungen, welche er Cap. 19, 47. 48; 21. 37, 38; 22, 1 giebt, die Annahme postuliren, dass der Aufenthalt Jesu in Jerusalem nicht so kurz gewesen sei, wie es nach Matthäus erscheint. Ferner aber wird man, wenn man dem Lucas folgt, nicht Ursache haben, die Wirksamkeit Jesu nur auf ein Jahr zu beschränken, wenn das *σάββατον δευτερόπρωτον* (cap. 6, 1) der erste Sabbath nach dem zweiten Tage des Passah ist [2]. Aus all diesem ergiebt sich, dass das Evangelium des Lucas sich von dem Matthäus zu specifisch unterscheidet, als dass es namentlich dem Johanneischen Evangelium gegenüber so ohne Weiteres mit dem Matthäus zusammengestellt werden darf.

1) Vgl. Joh. 3, 24: *οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης*, worin ein deutlicher Widerspruch gegen Matthäus enthalten ist.

2) Vgl. de Wette, Comm. zum Lucas S. 45.

Capitel IV.

Die Reden Jesu im Ur-Lucas.

Nachdem wir die Einsicht in die ursprüngliche Gestalt, die dogmatische Tendenz und die pragmatische Anlage unseres Evangeliums gewonnen haben, wird es möglich sein, mit grösserer Sicherheit, als es bisher geschehen ist, die Frage nach der Glaubwürdigkeit seines Inhaltes zu beantworten. Auch in diesem Punkte wird die Methode, welche anzuwenden ist, die Vergleichung mit dem Matthäus sein, welcher, da das Evangelium des Markus der Selbstständigkeit entbehrt, und das des Johannes fast gar keine Berührungspunkte bietet, der einzige Nebenbuhler für unser Evangelium ist. Doch beschränken wir uns, wie gesagt, auf eine Untersuchung des Zusammenhanges und der Glaubwürdigkeit der Reden, theils darum, weil dieselben bisher meist vernachlässigt worden sind, theils weil die Interpolationen in den Reden das Urtheil über dieselben erschweren und verdrehen mussten. Dagegen können wir die Beurtheilung rein historischer Situationen im Evangelium um so eher übergehen, als dieselben durch Interpolationen nicht alterirt sind, und in den Schriften über das Leben Jesu ihre ausführliche Behandlung gefunden haben.

Bei der synoptischen Vergleichung der beiden Evangelien fällt es in die Augen, dass, während Matthäus in mehreren Fällen ausgedehnte Reden Jesu mittheilt, bei Lucas der Inhalt derselben an verschiedene Orte und verschiedene Veranlassungen vertheilt ist. Freilich ist es auch bei Matthäus der Fall, dass er kleinere Redegruppen theils mit einer bestimmten Veranlassung, theils ohne dieselbe mittheilt. Und so hat man von vorn herein keinen Grund, gegen die Ursprünglichkeit der grösseren Reden, als ob sie aus einer schriftstellerischen Manier des Evangelisten hervorgegangen wären, Misstrauen zu hegen. Dennoch musste die Beobachtung, dass in denselben nicht durchweg ein genügender Gedankenzusammenhang herrscht, die Ansicht hervorrufen, dass die Composition der Reden

vielmehr vom Schriftsteller herrührt, und das Vorurtheil begünstigen, welches namentlich Schleiermacher hegte, als ob die historischen Notizen, womit Lucas Reden Jesu, die einzelnen Theilen jener grossen Matthäischen entsprechen, einleitete, durchaus auf Augenzeugenschaft beruhten. Unter diesen Einleitungsformeln sind aber einige, denen man es deutlich ansieht, dass sie vielmehr nur aus der Reflexion des Evangelisten auf den Inhalt der von ihnen eingeführten Reden herrühren. Dies ist der Fall mit Cap. 18, 9: *εἶπε δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶ δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς, τὴν παραβολὴν ταύτην*, worauf die Parabel vom Samariter und Zöllner folgt, von denen gerade jener einen solchen darstellt, an welche die Parabel nach der Ueberschrift gerichtet worden sein soll. Wenn man jene Formel mit der Ueberschrift in Cap. 18, 1 *(ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν)* vergleicht, welche natürlich ohne allen Zweifel vom Evangelisten herrührt, so kann der Unterschied, dass die zuerst erwähnte eine historische Situation enthält, bei der Gleichheit, dass in beiden eine Inhaltsangabe des Folgenden vorliegt, nicht besonders in Anschlag kommen; vielmehr wird auch jene Formel, die in sich selbst zu unbestimmt ist, um in der Tradition wurzeln zu können, auf Rechnung des Evangelisten zu setzen sein. Ebenso ist die Formel in Cap. 15, 1 *(ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες αὐτῷ πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ, ἀκούειν αὐτοῦ)* welche in ihrer Uebertreibung und damit verbundenen Unbestimmtheit keinen Anspruch auf historischen Werth hat, offenbar nur hervorgerufen durch den folgenden Satz: *καὶ διεγόγγυζον οἵ φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, λέγοντες· ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς.* Aber auch zu dieser Formel, welche Cap. 5, 30 gehörig motivirt ist, liegt hier kein Grund vor, sondern sie wird nur vorangeschickt, weil die nun folgenden Parabeln vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen denselben Gedanken enthalten, womit Jesus sonst jenen Vorwurf zurückweist *(οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.* 5, 32). Ebenso ist die Formel: *συνεπορεύ-*

ὄντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ στραφεὶς εἶπε πρὸς αὐτούς (14, 25) nur eine Projection der folgenden Rede Jesu, die mit den Worten: εἴ τις ἔρχεται πρός με beginnt. Denn jene Notiz ist zu allgemein und unbestimmt, und scheint nur dadurch hervorgerufen zu sein, dass der Anfang der Worte Jesu sich auf etwas, wie ein πορεύεσθαι beziehen muss. Wir werden aber wohl nicht irren, wenn wir auch noch andere Formeln, die bestimmtere, charakteristischere Situationen enthalten, trotz ihres historischen Scheines als Reflexionen des Evangelisten über die Veranlassungen von Reden Jesu verdächtig finden. Dahin gehören: 7, 21: ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσε πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο τὸ βλέπειν, als factische Voraussetzung für die folgenden Worte Jesu an die Johannesjünger. Diese Notiz verräth durch ihre beiläufige Einschaltung, dass sie nur vom Evangelisten herrührt, welcher ängstlich um die Wahrhaftigkeit der Worte Jesu besorgt war [1]). Ferner 17, 11: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας, zur Erklärung der Erzählung von den zehn Aussätzigen, unter welchen ein Samariter war [2]); Cap. 11, 1: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέ τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, als Einleitung zu dem Mustergebet [3]); Cap. 11, 37. 38: ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ἠρώτα αὐτὸν φαρισαῖός τις, ὅπως ἀριστήσῃ παρ' αὐτῷ, εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου, woran sich die Strafrede gegen die Pharisäer schliesst, in welcher gleich zu Anfang auf deren Genauigkeit in der Reinerhaltung der Essgeschirre Rücksicht ge-

1) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 78.

2) S. oben S. 208.

3) Die Bestimmtheit der Frage wird doch durch die Unbestimmtheit des ἐν τόπῳ τινι verdächtig. Dazu kommt die Unwahrscheinlichkeit, dass Jesus es erst abgewartet hätte, bis seine Jünger ihn um ein Mustergebet angehen würden, und sie nicht von Anfang an an seinem Gebet hätte Theil nehmen lassen. Vgl. de Wette z. d. St.

nommen wird [1]); Cap. 14, 1: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων τῶν φαρισαίων σαββάτῳ φαγεῖν ἄρτον, worauf eine Sabbathsheilung und Reden über die beim Mahle zu beobachtende Bescheidenheit folgen [2]); Cap. 21, 5: καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ, ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασι κεκόσμηται, wodurch die eschatologische Rede Jesu hervorgerufen wird. Die Bestimmtheit der Bemerkung der τινές wird durch eben diese Bezeichnung compensirt. Das Verzeichniss dieser Stellen liesse sich noch durch einige vermehren, doch haben dieselben nicht so deutlich den Charakter der eben angegebenen, von denen auch manche wahrscheinlich anders beurtheilt werden mögen, als von uns geschehen ist. Eine solche Differenz des Urtheils in einzelnen Punkten wird aber das Resultat nicht umstossen, dass die Einleitungsformeln des Evangelisten nicht an und für sich hinreichen, um die richtigere Stellung der Reden bei Lucas gegen Matthäus zu beweisen. Zur Charakteristik des Evangelisten hingegen ist diese Manier, die Reden einzuleiten, als ein wesentlicher Punkt festzuhalten, an welche sich ausserdem auch noch die Art anschliesst, mit welcher er Uebergänge der Rede durch Zwischenfragen der Zuhörer vermittelt. Dergleichen kommen vor in Cap. 11, 27. 45; 12, 41; 14, 15; 17,

1) Die Härte der Vorwürfe, welche Jesus den Pharisäern zu hören gab, steht in so grossem Missverhältniss mit der Veranlassung und der in der Einladung ausgesprochenen Freundlichkeit, dass Schleiermacher (a. a. O. S. 132), um die Glaubwürdigkeit von V. 37. 38 nicht zu verletzen, annahm, die Rede sei nach Beendigung des Mahles gehalten. Da diese Auskunft aber unmöglich zum Text passt, so muss man mit Strauss L. J. Th. I, S. 652 ff. und de Wette z. d. St. den historischen Werth jener Bemerkung des Evangelisten aufgeben.

2) Der Verdacht, welchem die vorige Stelle unterliegt, trifft auch diese. Bei der vom Evangelisten selbst absichtlich mehrere Male angedeuteten, schon gesteigerten (11, 54) Feindschaft der Pharisäer gegen Jesum ist ein Verkehr, wie er hier vorausgesetzt wird, nicht wahrscheinlich. Uebrigens verräth auch der Ausdruck ἄρχων τῶν φαρισαίων, da diese Sekte keine Oberen hatte, dass die Angabe nicht ganz richtig sein kann. Vgl. de Wette z. d. St.

5. 37: während in andern Fällen die Aufnahme eines neuen Gedankens nur etwa durch ein ἔλεγε δὲ oder Aehnliches (11, 9; 21, 10. 29; 6, 27. 39) geschieht. Wenn also der Verfasser überhaupt die Gewohnheit hat, Gedankenabschnitte in den Reden zu bezeichnen, und auch sonst nicht Anstand nimmt, einzelne einleitende Fragen zu fingiren, so werden wir in den Fällen, wo beides combinirt erscheint, nicht umhin können, seine Hand wahrzunehmen. Wir können also nicht wie es von Schleiermacher und Sieffert [1]) geschehen ist, auf die anschaulichere Einleitung der Reden bei Lucas das Vorurtheil begründen, dass dessen Relation der Reden den Vorzug vor Matthäus verdiene. Sondern nur durch Vergleichung ihres innern Zusammenhanges mit dem dabei vorauszusetzenden Zwecke unter Berücksichtigung der etwa ins Spiel kommenden Partheitendenzen des Evangelisten und der Zeitumstände der Entstehung seiner Schrift wird man ein einigermaassen sicheres Urtheil gewinnen können.

Die Bergrede bei Lucas (cap. 6, 20—49) wird von der überwiegenden Anzahl von Kritikern für einen Auszug im Verhältniss zu der von Matthäus mitgetheilten Bergrede erklärt, auch von solchen, welche der Meinung sind, dass Matthäus in derselben manche ursprünglich nicht zusammenhängende Redeelemente in einander gearbeitet hat. Nur von wenigen Kritikern, wie Sieffert und Schneckenburger ist die Ursprünglichkeit der Lucanischen Redaktion gegen die Matthäische mehr vorausgesetzt, als bewiesen worden, um von da aus die Nichtauthentie jener darzuthun; und von Wilke [2]) ist dasselbe, aber nur mit unzureichenden Gründen behauptet worden, da er verschiedene Spuren des mangelnden Zusammenhanges in der Lucanischen Bergrede übersehen hat. Es fragt sich nun, wonach es entschieden werden soll, dass die Lucanische Redaktion nur ein Auszug der Matthäischen ist. Es kann sich dies nicht auf alle die Sätze beziehen, welche Lucas

1) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 78.

2) Der Urevangelist, S. 685.

im Verhältniss zu Matthäus nicht mitgetheilt hat. Denn hiemit wäre die absolute Authentie der Matthäischen Bergrede vorausgesetzt, welche ja aber dadurch zweifelhaft wird, dass ein durchgängiger Zusammenhang in ihr vermisst wird, und vielmehr behauptet werden muss, dass von Cap. 6, 19 an die einzelnen Gedanken nicht mehr verbunden sind [1]); und dass eine Menge einzelner Sprüche, welche in die Matthäische Bergrede eingereiht sind, bei Lucas an andern Orten stehen. Denn dass Jesus dieselben Sprüche bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, und danach die verschiedenen Evangelisten dieselben an andern Stellen aufbewahrt haben, ist nicht anzunehmen, da wir gesehen haben, wie gering der Werth jener von Lucas mitgetheilten Veranlassungen zu den Reden ist, woraus hervorgeht, dass die Tradition, aus welcher doch beide schöpften, eben nur die Reden Jesu, nicht aber die Kunde ihrer Veranlassungen erhalten hat. Denn so wahrscheinlich es an sich ist, dass Jesus denselben Ausspruch öfter angewandt habe, so ist es doch natürlich, dass derselbe in der Tradition nur als Ausspruch sich erhalten hat, ohne dass mit der Erhaltung der verschiedenen Veranlassungen für uns ein Merkmal seiner Wiederholung übrig geblieben wäre. Nur wenn derselbe Evangelist solche Wiederholungen mittheilt, können wir ihnen Zutrauen schenken; um aber die Annahme von Wiederholungen desselben Spruches durch Jesum auf die verschiedenen Berichte zweier Evangelisten zu begründen, dazu müsste die harmonistische Behandlung der Evangelien mehr Recht haben, als sie wirklich hat. Ferner aber ist das Zeugniss gegen die Authentie der Matthäischen Bergrede, welches aus dem ihr anhaftenden Mangel an Zusammenhang hervorgeht, nicht dadurch zu beseitigen, dass man auch sie nur für einen Auszug der wirklichen Rede Jesu erklärt, und desshalb für erlaubt hält, bei mangelndem Zusammenhang Mittelglieder zu ergänzen [2]). Denn es ist unwahrscheinlich, dass eine Sammlung so verschiedenartiger Sprüche und Lehren als solche

1) Vgl. Strauss. L. J. Th. I. S. 612.
2) So Tholuck, Bergpredigt, S. 24 f.

sich in der Tradition erhalten habe, und die von Tholuck zu Hülfe gezogene Annahme einer früh erfolgten Aufzeichnung [1]) enthält als reine Hypothese vielmehr das Eingeständniss der Unmöglichkeit jener Ansicht. Und ausserdem muss die auch von Tholuck in anderen Punkten anerkannte Manier des Matthäus, mancherlei zusammenzustellen, einen Maassstab auch für die Beurtheilung der Bergpredigt abgeben. Ist also der Bericht des Lucas nicht schon darum lückenhaft, weil er kürzer ist, als der des Matthäus, so kann sein epitomarischer Charakter nur aus dem etwaigen Mangel an Zusammenhang und daraus, dass einiges, was Matthäus hat und Lucas nicht, dessen dogmatischer Tendenz widerspricht, erkannt werden. Jenen Mangel an Zusammenhang soll nun der Evangelist selbst dadurch bemerklich machen, dass er an zwei Stellen (ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, V. 27; und εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς, V. 39) Lücken andeute [2]). Die erstere Formel kann allerdings nicht dazu dienen sollen, die Pflicht der Liebe gegen die Feinde im Gegensatz zum Vorigen einzuschärfen, denn kurz vorher wird ja der Fall gesetzt, ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι (V. 26), worin doch nicht, wie de Wette anzunehmen scheint, vom Leiden der Christen die Rede ist. Sondern die Formel setzt die ὑμεῖς ἀκούοντες den ὑμεῖς entgegen, welche in den Makarismen als angeredet fingirt werden, unter denen also direct keiner der Zuhörer zu verstehen ist. Obgleich also ein grammatischer Anstoss in der Anknüpfung von Vers 27 nicht liegt, so vermisst man doch einen Gedanken der zwischen dem Eingang der Rede und den folgenden Lehren vermittelte. Bei Matthäus haben wir an dieser Stelle die Erklärung Jesu, dass er nicht gesonnen sei, Nichtachtung des mosaischen Gesetzes zu lehren, sondern dass er es zu erhalten und zu vervollständigen gedenke, da die pharisäische Gesetzesbeobachtung ihrem Zwecke gar nicht entspreche, worauf sofort an einer Reihe mosaischer Gesetze gezeigt wird, wie anstatt

1) A. a. O. S. 28.

2) Schleiermacher a. a. O. S. 66. Tholuck a. a. O. S. 22. Strauss, L. J. I. Th. S. 608.

ihres Buchstabens und der rabbinischen Auslegung ihre geistige tiefere Fassung gelten solle (5, 20—48; 6, 16—18). „Dass dieser Abschnitt in der Ordnung und Vollständigkeit, wie wir ihn bei Matthäus lesen, in der Bergrede des Lucas fehlt, ist ein entschiedenes Zeichen, dass diese letztere Lücken hat. Denn in demselben ist der Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben; sondern auch die zerstreuten Aeusserungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lucas giebt, finden nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt“ [1]). Da also dieser Abschnitt des Matthäus im Zusammenhang nothwendig ist, was noch daraus erhellt, dass Lucas überhaupt fast nichts von seinem Inhalt an anderen Orten beibringt [2]), so ist anzunehmen, dass Lucas denselben, der ihm wohl bekannt sein musste, absichtlich ausgelassen hat. Hiezu veranlasste ihn nun seine dogmatische Ansicht, dass Gesetz und Propheten mit Johannes ihr Ende erreicht haben (Luc. 16, 16), Jesus also für den anzusehen sei, der nicht zur Erhaltung, sondern zur Abschaffung des Gesetzes gekommen sei. Wollte er also seinem Prinzip nicht geradezu widersprechen, so konnte er Stellen wie Matth. 5, 17. 18 und die ganze folgende darauf gegründete Vervollständigung des Gesetzes nicht in seine Schrift aufnehmen. Er behielt also nur die Sprüche, welche auch bei Matthäus am

1) Worte von Strauss a. a. O. S. 608.

2) Nur Matth. 5, 25. 26 vgl. Luc. 12, 58. 59. Matth. 5, 13 vgl. Luc. 14, 34. Matth. 5, 32 vgl. Luc. 16, 18. Letztere Stelle beweist nicht undeutlich, dass der Verfasser des ursprünglichen Evangeliums mit der in der matthäischen Bergpredigt niedergelegten neuen Gesetzgebung Jesu nicht unbekannt ist, obgleich er allerdings die λόγοι κυρίου nicht in ihrer affirmativen, sondern nur in ihrer negativen Beziehung auf das mosaische Gesetz auffasst. Wenn demnach Luc. 16, 18 als Probe der unvergänglichen λόγοι κυρίου im Gegensatz zu dem vergänglichen Gesetze angeführt wird, so weist diese Darstellung offenbar auf eine ausführliche Darlegung der λόγοι κυρίου, wie sie die neue Gesetzgebung der matthäischen Bergrede enthält, zurück.

Schlusse der ganzen Deduction über das Gesetz den Geist der neuen Oekonomie am paradoxesten und darum am schlagendsten darstellen, nämlich das Gebot der Selbstverläugnung im Verhältniss zu Feinden, zu Bedürftigen und zu Schuldigen. Die nicht vollkommene Ordnung, in der diese Sätze (Vers 27—38) vorgetragen werden, da in Vers 35 der Gedanke von Vers 27 wiederkehrt, und Vers 31 besser hinter Vers 37 stehen würde, fällt freilich dem Schriftsteller zur Last, der unbeschadet der von ihm zu fordernden Treue, den ihm unordentlich überlieferten Sätzen eine genauere Gedankenfolge hätte leihen können: sie beweist aber zugleich, dass die Ordnung, welche die Darstellung bei Matthäus hat, gewissermaassen von dem Verfasser selbst herrührt, da man eine solche Genauigkeit der Tradition nicht wird zutrauen dürfen. In dem folgenden Abschnitt der Bergrede bei Lucas (V. 39—49) ist nun ausser der mit Matth. 7, 24—27 übereinstimmenden Peroratio (V. 47—49) nach dem Urtheil der unbefangenen Ausleger nur Verwirrung und falsche Reminiscenzen. Dass in V. 40 das Sprüchwort in anderer Bedeutung gebraucht wird, als Matth. 10, 24, wo es die den Jüngern bevorstehenden Verfolgungen erklären soll, kann allerdings keinen Vorwurf begründen, aber auffallen muss, dass V. 41. 42 und dann V. 43—45 und zuletzt V. 46 ganz abgerissen neben einander stehen. Diese Beobachtung muss das schlimmste Vorurtheil gegen die Geschicklichkeit des Schriftstellers begründen, und zugleich auch gegen den historischen Werth seiner Mittheilungen Misstrauen erwecken. Hier lässt sich jedoch mit einer leichten Conjectur eine viel günstigere Ansicht der Sache bewirken. Wenn man nämlich die Stellung von V. 39. 40 mit der von V. 41. 42 vertauscht, so schliesst sich nicht nur der Tadel der Splitterrichterei, des heuchlerischen Richtens als angemessene Erweiterung an das Verbot des Richtens überhaupt, wie beide ja auch bei Matth. 7, 1—5 zusammengestellt sind, sondern auch die Parabel in V. 39. 40 gewinnt ihren angemessenen Ort. Man kann nicht anders, als unter dem Blinden die Pharisäer verstehen, deren Erwähnung unter dieser Form hier nicht auf-

fallen kann, weil in dem von Lucas verschwiegenen Theile der Bergrede eine offene Polemik gegen die falsche Gerechtigkeit derselben geführt worden ist. Der Sinn des Vergleiches in unserer Stelle ist dann kurz der, dass ihre Lehre sie selbst und ihre Schüler ins Verderben stürze, und für diesen Satz läge ein ganz passender Beweis in dem nächstanzuschliessenden Satz: *οὐ γάρ ἐστι δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν* etc. (V. 43)[1]. Ist so der Zusammenhang jener Parabel bei der vorgeschlagenen Stellung nach vorwärtshin gesichert, so ist auch im Verhältniss zu dem nach unserer Conjectur vorhergehenden, nämlich der Warnung vor Splitterrichterei, eine nicht unpassende Gedankenverbindung. Denn jene Art kleinlichen heuchlerischen Richtens fand ja bei den Pharisäern und Gesetzesgelehrten statt, und da sie es gerade als Lehrer und Führer des Volkes ausübten, so ist der Uebergang dazu leicht, sie in Beziehung auf dies Geschäft der Blindheit zu beschuldigen. Nun steht allerdings noch der Satz: *τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε· καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω* (V. 46) ziemlich abgerissen. Denn wenn er auch hier auf dieselben Gedanken folgt, wie bei Matthäus (7, 16 — 21) so ist doch seine Form zu spröde, um eine genaue Anknüpfung an das Vorhergehende zu erlauben. Hieraus folgt aber im Vergleich mit Matthäus nur wieder, dass der Verfasser unseres Evangeliums weniger

1) Bei Matth. 7, 15 — 20 bezieht sich dieser Gedanke auf die falschen Propheten, vor denen der Herr die Seinen warnt (*προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.*) Hierin ist offenbar auf spätere Verhältnisse angespielt, was dann wohl nicht von Jesu selbst, sondern von dem Evangelisten herrühren möchte. Jener hatte, da er eben erst den Kampf mit den Pharisäern begonnen hatte, keine Ursache, eine solche prophetische Polemik zu führen. Rührt der Satz aber in dieser Form vom Evangelisten her, so kann man bei den falschen Propheten an niemand anders, als an Paulus denken, der mit seinen Schülern ja auch offenbar Apoc. 2, 2: *ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσὶ καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*, gemeint ist. Hieraus würde sich ergeben, dass die bei Lucas sich findende Beziehung jener Sätze vom guten und schlechten Baum auf die Pharisäer das Ursprünglichere wäre.

als jener um die Abrundung der Form bemüht gewesen ist. Denn der Schluss, in welchem solche vorgeführt werden, welche Jesum hören, und desshalb anerkennen, aber zugleich auch thun, wie er gebietet, steht in offenbarer adversativer Beziehung zu V. 46. Darum, wenn man auch darauf verzichten muss, für diesen Satz eine passende logische Verknüpfung mit dem Vorigen zu finden, so beweist doch die Vergleichung mit der Matthäischen Parallele für seine Ursprünglichkeit in diesem Zusammenhange. Der Zusammenhang der Bergrede gestaltet sich demnach so, dass auf die positive und negative Darstellung der obersten Pflicht der Selbstverleugnung eine Polemik gegen die Pharisäer als blinde Leiter folgt, woran sich durch Vermittlung des Falles, dass nur ein äusserlicher Gehorsam Jesu geleistet würde, eine nachdrückliche Empfehlung des wahren innerlichen Gehorsams schliesst. Die Conjectur, durch deren Hülfe wir diese im Ganzen befriedigende Gesammtanschauung gewonnen haben, zu begründen, möchte ich nicht zu einem subjectiven Pragmatismus greifen, dass ein Versehen des Abschreibers Schuld an der Umstellung sei, oder dass der Verfasser V. 41. 42 erst vergessen und dann nachgeholt habe, sondern die Unordnung der Gedankenfolge mag in diesem Falle ebenso, wie in dem mittleren Abschnitt der Rede, in der Tradition entstanden und fortgepflanzt sein, und der Schriftsteller sich gescheut haben, die geheiligte Form irgend wie zu verletzen und zu verändern. Nach all diesem ist die Anwendung jener Vorstellung von einem „Auszuge“ auf die Lucanische Bergrede dahin zu modificiren, dass alle Beziehungen auf das Mosaische Gesetz ausgeschlossen worden sind, also namentlich Matthäus 5, 17—6, 8, ferner 6, 16—18, obgleich sie von Jesus ausgesprochen sein müssen. Die übrigen Elemente der Bergrede bei Matthäus aber, welche nur locker zusammenhängen, und gegen die Lucas kein dogmatisches Vorurtheil hegen konnte, weil er sie fast sämmtlich an anderen Orten beibringt, werden dem ursprünglichen Zusammenhang der Bergrede fremd, und nur durch den Schriftsteller in dieselbe verwebt worden sein.

Es bleibt nur noch die Betrachtung der die Rede einleitenden Makarismen übrig. Deren Darstellung bei Matthäus und Lucas unterscheidet sich dadurch, dass jener 8 Makarismen hat, dagegen dieser nur 4 derselben, denen er 4 genau entsprechende Weherufe zur Seite stellt; dass ferner jener nur denjenigen die Seligkeit verheissen lässt, welche sich durch geistige und sittliche Qualität auszeichnen, während bei Lucas dieselbe von den scheinbar sittlich gleichgültigen Zuständen der Armuth, des Hungers, des Schmerzes und der Erduldung des Hasses abhängig gemacht wird. Es fragt sich, welche Redaktion für die ursprünglichere zu halten sei. Zunächst unterliegen die Weherufe bei Lucas dem Verdacht der Unächtheit, da sie so peinlich genau den Makarismen nachgebildet sind, dass man dem vierten derselben (οὐαὶ, ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσι πάντες οἱ ἄνθρωποι. κατὰ ταὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν V. 26) nicht mit Unrecht vorgeworfen hat, er setze etwas durchaus unrichtiges voraus [1]), wovon denn die nächste Folge war, dass alle vier Sätze für eine Zuthat des Evangelisten erklärt wurden [2]). Da wir jedoch in den übrigen Theilen der Rede ein Eingreifen des Schriftstellers vielmehr vermisst, als bemerkt haben, so ist auch hier wohl wahrscheinlicher, dass die Lebendigkeit der Tradition die Weherufe hinzugefügt habe [3]), deren Ursprünglichkeit durch ihr Fehlen bei Matthäus entschieden verdächtig ist. So wird denn auch die Abweichung in den Makarismen zwischen Lucas und Matthäus nicht von einer falschen Auffassung des ersteren herzuleiten sein, der, wie DE WETTE

1) Schleiermacher a. a. O. S. 66. Strauss a. a. O. S. 604.

2) Von denselben.

3) Strauss a. a. O. S. 605 erinnert, um die Entstehung der Weherufe zu erklären an das Gebot Mosis (Deuter. 27, 11 ff.), dass beim Einzuge des Volks ins verheissene Land die eine Hälfte auf den Berg Garizim, die andere auf den Ebal sich stellen, und jene einen vielfachen Segen über die dem Gesetze Gehorsamen, diese einen ebenso vielfachen Fluch über die Uebertreter desselben aussprechen sollten. De Wette, Comm. zu Matth. S. 50 stellt dies in Frage, ohne es aber besser zu erklären.

meint, von einem späteren Standpunkt aus die Sätze verändert hätte[1]), sondern auch diese Form werden wir in der vom Schriftsteller unabhängigen Tradition begründet finden müssen. Der in ihnen enthaltene Gedanke, dass die in dieser Welt Armen desshalb durch die Seligkeit in der anderen Welt entschädigt werden sollen, und die Reichen, wegen des hier genossenen Reichthums der künftigen Seligkeit im göttlichen Reiche verlustig gehen sollen, steht in dieser Stelle keineswegs isolirt. Er wiederholt sich in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus in der Form, dass der Reiche darum jenseits Qual leiden soll, weil er diesseits wohlgelebt hat (Luc. 16, 25), ferner, wenn auch etwas abgeschwächt in den Worten Jesu: *πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Luc. 18, 24). Aber gleich die hierauf folgenden Worte stellen den Grundsatz wieder unumschränkt auf: *εὐκοπώτερον γάρ ἐστι, κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* (V. 25. vgl. Matth. 19, 23. 24). Diesem Grundsatz gemäss wird denn die Pflicht, sein Vermögen lieber Preis zu geben und arm zu werden, besonders eingeschärft (Matth. 19, 21. Luc. 11, 41; 18, 22). Strauss hat desshalb mit Recht mit unserer Stelle die Lehre der Clementinen verglichen[2]), welche den Grundsatz aufstellen: *ἡμεῖς οἱ ἑλόμενοι τὰ ἐσόμενα, ἃ κεκτήμεθα πλείονα — ἁμαρτίας κεκτήμεθα, διὰ τὸ δεῖν μηδὲν ἔχειν. — πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα· ἡ τούτων ὅπως ποτε στέρησις ἁμαρτιῶν ἐστιν διαίρεσις* (Hom. 15, 9.). Diese so auffallende Anschauung ist aus den Evangelien nicht wegzuläugnen, und wird nicht blos als Lieblingsmeinung des Lucas anzusehen sein, da sie sich ja auch bei Matthäus findet (vgl. Matth. 6, 19 ff.). Natürlich ist sie nicht so aufzufassen, als ob durch die religiöse Berechtigung der Armuth und die Verwerfung des Reichthums die sittliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit ausgeschlossen sei, sondern die Armuth gilt offenbar nur als äusseres Kennzeichen der Frömmigkeit, der Reichthum dagegen als Merkmal der Gottlosigkeit. Diese unmittelbare

1) Comm. zu Lucas S. 48 f.
2) L. J. I, S. 603 f.

Identification der Armuth mit der Frömmigkeit und des Reichthums mit dem sittlichen Verderben wurzelt in dem jüdischen Postulat einer schlechthinigen Uebereinstimmung zwischen Schicksal und innerem Werth, unterscheidet sich aber von der ursprünglichen Form dieses Glaubens, dass es dem Guten hier wohlgehen müsse, durch die völlige Umkehr dieses Verhältnisses. Dies hängt nun zusammen mit dem Bruch und Umschwung des hebräischen Bewusstseins, welches seine Hoffnung von der Erde in den Himmel verlegen und desshalb den Maassstab der sittlichen Würdigkeit geradezu umkehren musste, weil die ursprüngliche Theodicee nicht in Erfüllung gehen wollte. Aber darin blieb sich das jüdische Bewusstsein gleich, dass es dennoch postulirte, dass sich Schicksal und Verdienst decken müssten, und jenes den Maassstab für dieses abgäbe. Nur auf der Erde war Alles verkehrt, erst im Himmel sollte der wahre und richtige Zustand eingeführt werden, welchen die ursprüngliche Hoffnung auf Erden vergebens erstrebt hatte, desshalb sind die Frommen hier arm, und werden kurzweg als Arme bezeichnet, aber eigentlich sind sie die Reichen, die es jenseits wirklich werden sollen, und die Gottlosen, die hier reich sind, werden jenseits ihr verdientes Elend finden. Diese in ihrer Kühnheit und Schroffheit so einseitige Ansicht musste natürlich ihre Widerlegung in der Erfahrung der Wirklichkeit finden, in der ebenso wenig stets Frömmigkeit mit Armuth, wie Wohlergehen mit Würdigkeit verbunden ist. Desshalb hat der vorsichtige und verständige Marcus in der Parallelstelle mit Matth. 19, 16 und Luc. 18, 18 zu dem Spruch *πῶς δυσκόλως κ. τ. λ.* noch Folgendes hinzugefügt: *οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* (Marc. 10, 24.). Dass dies ein Zusatz des Evangelisten ist, wird wohl nicht noch erst zu beweisen sein, er ist aber dann ein Zeugniss, dass eine Umdeutung jener schroffen Anschauung in späterer Zeit eingetreten ist. Und so wagen auch die Clementinen trotz jenes oben angeführten Grundsatzes nicht, den Schluss zu

ziehen, dass die Armen als solche die Seligkeit verdienen, sondern nur die *πιστοὶ πένητες* werden deren würdig erklärt[1]). Denselben Character der Umdeutung tragen nun auch die Matthäischen Makarismen über die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* und die *πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην* (5, 3. 6) im Vergleich mit Lucas 6, 20. 21. Die beiden eben angeführten Fälle weisen offenbar auf die schroffe Ansicht als die ursprüngliche zurück, und dies berechtigt nicht nur, sondern zwingt uns auch, in der Lucanischen Form der Makarismen die ursprüngliche und ächte zu sehen, welche Matthäus veränderte, weil ihm die Incongruenz der Armuth und Frömmigkeit sich aufdrängte. Ueberdies trägt die Formel *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* darin, dass sie ihrem Zwecke nicht einmal entspricht, das Gepräge der Unächtheit. Die Ausleger[2]) erklären zwar: die sich arm fühlen an Geist; allein das Recht dieser Auslegung müssen wir bestreiten. Es heisst: Die arm sind; und in diesem Falle ist der Zusatz *τῷ πνεύματι* offenbar widersinnig, da er den Armen gerade das abspricht, unter dessen Voraussetzung sie die Seligkeit eben erlangen sollen, nämlich die geistigen Güter. Lässt man dagegen, wie es im Lucas der Fall ist, *τῷ πνεύματι* weg, so sind unter den Armen vermöge der Umkehrung aller irdischen Verhältnisse eben die verstanden, welche an geistigen Gaben reich und desswegen des jenseitigen Genusses der Seligkeit würdig sind. Diese Erklärung findet ihre Anwendung auch bei den Worten *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*, die nicht nur Luc. 7, 22, sondern auch Matth. 11, 5 stehen. Denn diese einfachen Worte, wie Matth. 5, 3 zu erklären: die sich arm fühlen am Geiste, ist doch wahrhaftig ein zu grosser Umweg. Sieht man sich aber genöthigt, ihren Sinn, wie den von Luc. 6, 20 zu bestimmen, so gilt das Vorkommen dieser Vorstellung auch bei Matthäus zugleich als ein äusseres Zeugniss gegen die Aechtheit jenes Zusatzes *τῷ πνεύματι*. So müssen denn

1) Hom. 15, 10: *οὐδὲ ἐν τῷ πένητα εἶναί τινα πάντως δίκαιός ἐστιν. — πλὴν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν.*

2) De Wette zu Matth. S. 55. Tholuck, Bergpredigt S. 82.

die Matthäischen Makarismen in sich selbst als sehr werthvoll erscheinen, die historische Richtigkeit aber ist auf Seiten der Lucanischen Form. Als Resultat unserer Erörterung über die Lucanische Bergrede stellt sich also heraus, dass in derselben die Weherufe wahrscheinlich nicht historisch sind, dass ferner wegen der dogmatischen Tendenz des Verfassers die Aussprüche Jesu über sein Verhältniss zum mosaischen Gesetz und die damit zusammenhängende neue Gesetzgebung verschwiegen ist, dass aber das Uebrige ein so getreuer Ausdruck der Tradition ist, dass sogar der Mangel an Ordnung von dem Concipienten bewahrt worden ist.

Ehe wir in der Untersuchung der Reden bei Lucas fortschreiten, werfen wir noch einen Blick auf die Behandlung, welche der mehrfach angeführte Ungenannte der Bergrede bei Lucas angedeihen lässt[1]). Derselbe setzt die Bekanntschaft des Lucas mit dem Matthäus ohne weiteres voraus, (was für uns noch nicht entschieden sein kann) und sucht für alle Abweichungen der Lucanischen Bergrede von dem Matthäus einen Grund in der dogmatischen und Partheitendenz des dritten Evangelisten. Mit Recht leitet er daher die Uebergehung des Abschnittes über das Gesetz ab, obgleich er dies Urtheil eben nur durch die vorausgesetzte Bekanntschaft des Lucas mit Matthäus begründet, nicht aus dem Inhalt der Lucanischen Bergrede selbst. Ferner aber denkt er sich, dass Lucas unter der Beihülfe des Paulus selbst das Evangelium verfasst, und dieser fortwährend Beziehungen auf sich selbst eingeflochten habe. So heisst es denn S. 48: „dessgleichen wird in den Seligpreisungen die Sanftmuth nicht selig gepriesen von einem Manne, dessen Character nichts weniger als Keime der Sanftmuth hat, und der nach seinem eignen Geständniss leicht Feuer und Flamme wird (Röm. 12, 11; 2. Cor. 11, 29)[2]), die Friedfertigkeit nicht von dem, dessen Lebenselement Kampf

1) Die Evangelien u. s. w. S. 47 ff.

2) Man vergleiche diese Citate genau und bewundere die Virtuosität einer oberflächlichen Behandlung der h. Schrift.

und dessen Lieblingszuruf στήκετε καὶ ἀντιστῆτε ist (1. Cor. 16, 13; Gal. 5, 1; Eph. 6, 13; 1. Thess. 3, 8; 2. Thess. 2, 15; Phil. 4, 1.); ferner, dass der nicht die mit reinem Herzen selig preisen kann, der weiss, dass in ihm nichts Gutes wohne (Röm. 7, 18 —! —), — dass endlich der, dem Christus der Geist (2. Cor. 3, 17), und der Geist der Hauptgegensatz gegen das Gesetz als γράμμα ist (Röm. 7, 6), welcher darum auch ermahnt, voll Geistes zu sein (Eph. 5, 18), nicht die Armen am Geiste werde selig preisen lassen, — das Alles begreift wohl jeder, der den Lehrbegriff des Paulus auch nur oberflächlich kennt, ohne weitere Erörterung.“ Für das Recht dieser Auslegung beruft sich der Verfasser auf das wirklich nicht sehr friedliche Verhältniss zwischen Paulus und den Uraposteln. Die starken Scheltworte aus dem Galater- und zweiten Korintherbriefe (Gal. 2, 13; 2. Cor. 10, 12—15; 11, 13) sind aber nicht, wie der Verfasser meint, gegen die Urapostel, sondern gegen die jüdischen Partheiführer in Corinth gerichtet. Jene trifft höchstens der Ausdruck ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2. Cor. 11, 5; 12, 11). Denn die Deutung des σκόλοψ τῇ σαρκί und ἄγγελος σατᾶν (12, 7) auf Petrus ist man kaum geneigt, für Ernst zu halten, während die wiederholte Beziehung des ὑπάρχων πανοῦργος (12, 16)[1] auf denselben ein nur zu deutliches Zeugniss von der Ueberreizung des Verfassers ablegt, in welcher er in jedem Wort des Paulus eine Blasphemie gegen seine Genossen im Apostolat sucht. Beurtheilt also der Verfasser das Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln ganz unrichtig, so ist ferner der Antheil des Paulus an dem Evangelium des Lucas noch nicht durch die Formel εὐαγγέλιόν μου gerechtfertigt[2], wo so viele Zeugnisse für einen späteren Ursprung der Evangelien überhaupt sprechen. Dass die Citate, wodurch die obenmitgetheilte Erklärung der Makarismen gestützt werden soll, sämmtlich nicht passen, lehrt Jeden der Augenschein, und so finden sich fast überall die unnatürlichsten Combinationen ange-

1) S. 49 u. 109. Sogar das Wort: δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον (2. Cor. 12, 16) muss sich dieser Deutung fügen!

2) Vgl. a. a. O. S. 291 ff.

wandt, um einen antipetrinischen Sinn aus den Worten zu gewinnen. So werden die Makarismen und Weherufe jene auf den ὄχλος μαθητῶν, diese auf die Zwölfe bezogen, während doch der Ausdruck ὑμῖν ἀκούουσιν (6, 27) beweist, dass die Anrede vorher fingirt war. Ebenso widersinnig ist die Deutung des τυφλός auf Petrus (V. 39), wodurch der Zusammenhang nicht klarer wird, wie der Verfasser meint. Diese Beispiele werden wohl genügen, um darzuthun, wie grundlos, und zugleich wie unfruchtbar diese Art von Auslegung ist. Wir können uns also wohl des Geschäftes überheben, noch ferner ausführlich auf diese Schrift einzugehen.

Die Botschaft des Täufers an Jesum, und die daran sich anschliessende Rede des letzteren über Johannes (Luc. 7, 18—28) [1]) ist in sich selbst zusammenhängend und stimmt mit der Relation des Matthäus (cap. 11, 2—11) meist wörtlich überein. Letzterer fügt noch (V. 12—19) mehrere andere Sentenzen über den Täufer hinzu, welche aber nicht hieher gehören, da sie der rechten inneren Verbindung entbehren, und nur wegen der Identität des Gegenstandes von Matthäus hier eingefügt zu sein scheinen. Die Aechtheit und Ursprünglichkeit der Rede Jesu über den Täufer zu bezweifeln, ist durchaus kein Grund, dagegen ist die den Boten gegebene Antwort (V. 22, vgl. Matth. V. 4) nicht ganz klar. Da nämlich die Worte τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, χωλοὶ περιπατοῦσι, κωφοὶ ἀκούουσι, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται direct an Jes. 35, 5 f.; 61, 1 erinnern sollen, so sind Schleiermacher [2]) und de Wette [3]) geneigt, die Ausdrücke zu verstehen als Bilder der Wiederherstellung des Volkes Gottes. Da nun noch die Worte λεπροὶ καθαρίζονται, νεκροὶ ἐγείρονται übrig bleiben, so ist Schleierm. kühn genug, das letztere ebenfalls im uneigentlichen Sinne zu verstehen, und den andern Satz für einen Zusatz des Verfassers zu erklären, obgleich er auch für möglich hält, dass Jesus erst auf seine äussere Wirksamkeit hingewiesen und dann auch

1) V. 29—35 ist Interpolation. S. oben S. 78 f.
2) Ueber den Lucas, S. 79.
3) Comm. zu Matthäus, S. 118.

auf die schon erscheinenden inneren Wirkungen aufmerksam gemacht habe: und DE WETTE stimmt ihm in der Anerkennung dieser zwei möglichen Fälle bei. Diese Disjunction scheint aber weder berechtigt, noch nöthig zu sein. Wenn auch jene Sätze aus dem Jesaias entlehnt sind, und in dem ursprünglichen Sinne angewandt werden, so können sie nur äussere Wunder bezeichnen, welche allerdings unterstützende Merkmale, aber nicht blos Sinnbilder der allgemeinen und darum auch geistigen Wiederherstellung sein sollten. Auf solche Wunder konnte sich ja Jesus mit Recht nach dem Bericht der Evangelien berufen; ferner war er ja aber nicht gebunden, sich auf die in der Jesaianischen Stelle angeführten Wunder zu beschränken, und konnte desshalb auch noch jene Zusätze machen. Wenn man also an dem νεκροὶ ἐγείρονται glaubt Anstoss nehmen zu dürfen, was jedoch nur bei Matthäus stattfinden kann, da Lucas kurz vorher die Auferweckung des Jünglings in Nain erzählt hat, so muss der Zweifel zugleich gegen die Authentie der ganzen Antwort gerichtet sein, da die Stelle des Jesaias ebensogut zur genaueren Ausbildung der Antwort in der Tradition den Anstoss gegeben haben kann, als sie von Jesu selbst angewendet worden sein mag. Zur Entscheidung dieser Frage fehlt aber jeder sichere Maassstab, und wir lassen sie desshalb auf sich beruhen.

Die Parabel vom Säemann nebst Erklärung und Anwendung (Luc. 8,4—21) bildet ein abgeschlossenes Ganze, während sie bei Matth. 13 nur als Glied einer grösseren Parabelsammlung erscheint. Ueber die Unwahrscheinlichkeit der Darstellung des Matthäus, wonach Jesus hintereinander eine Menge von Parabeln erzählt, sind die Kritiker einig[1]). Ob nun aber Jesus dennoch mehrere gleichartige Parabeln an einander gereiht, oder sich mit der Erzählung der einen begnügt habe, ferner, ob die von Matthäus oder die von Lucas angegebene Situation die

1) Schneckenburger, Ursprung S. 33. De Wette zu Matth. S. 135. Strauss, L. J. I. S. 621 ff. Tholuck, Bergpredigt, S. 29.

richtige sei, darüber ist kein Urtheil möglich, da sowohl bei Matthäus der schriftstellerische Zweck des Sammelns, als bei Lucas der der Abrundung es verhindert, den ursprünglichen Thatbestand zu erkennen. Darum ist es auch erfolglos, die Stellung von Luc. 8, 19—21 mit der Parallele bei Matth. 12, 46—50 auszugleichen und den einen Bericht dem andern vorziehen zu wollen, wie von Schleiermacher [1]) geschieht. Denn die eigentliche Parallele für Matth. 12, 46 ff. ist, wie wir unten zeigen werden, die Scene mit der selig preisenden Frau bei Luc. 11, 27. 28. Wenn es also sich bestätigen wird, dass in dem Auftreten der Verwandten Jesu bei Matthäus, sowie in der Bemerkung des Weibes bei Lucas die Veranlassung für dieselbe Sentenz nur verschieden eingekleidet ist, so wird der Zweifel, den man desshalb an dem historischen Werth jener Züge hegen muss, dadurch noch geschärft, dass auch bei Luc. 8, 19—21 die Antwort Jesu an seine Verwandten (V. 21.) in einer genauen Beziehung zu dem Resultat der Auslegung der Parabel steht (V. 15.)[2]). Zeigt sich nämlich hierin die Absicht des Schriftstellers (oder der instinktive Takt der Tradition), eine Anwendung jenes Resultats beizubringen, so kann man auf die historische Richtigkeit jener Scene nicht mehr fest vertrauen. Und desshalb ist es ein vergebliches Bemühen, der Anordnung dieses Vorgangs bei dem einen oder dem anderen Evangelisten den Vorzug ertheilen zu wollen. Die Erzählung so wie die Auslegung der Parabel ist bei beiden Evangelisten im Wesentlichen dieselbe. Doch ist der Ausdruck bei Lucas gewählter und seine Auslegung der Parabel enthält einige Paulinische Anspielungen (*ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν*, V. 12. *πρὸς καιρὸν πιστεύουσι*, V. 13. *καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ* V. 15). Hiedurch bekommt jedoch die Lucanische Darstellung noch nicht den Sinn, den der Ungenannte in ihr findet, dass sie dem Matthäus gegenüber die Gerechtigkeit aus dem Glauben ohne Gesetz empföhle [3]). Dieser

1) A. a. O. S. 85.
2) S. oben S. 206.
3) Die Evangelien u. s. w. S. 62.

Gedanke liegt beiden Redactionen ganz fern, sie stimmen beide darin überein, dass sie die rechte Gemüthsverfassung für die Annahme des Evangeliums darstellen, ohne dass durch die Paulinischen Formeln bei Lucas irgend ein anderer Sinn hervorgebracht wird. Der Zusatz zu der Auslegung der Parabel (V. 16—18) ist wohl nur vom Referenten in diesen Zusammenhang gebracht worden. Die Sentenz von der Nothwendigkeit, dass alles offenbar werde (V. 16. 17), konnte zwar wohl durch die motivirte Aufforderung zur Aufmerksamkeit auf die gegebene Auslegung (V. 18) als letzter Grund an diese selbst angefügt werden [1]), allein die Ordnung, in welcher die Verse stehen, ist nicht die beste, da man Vers 18 vor Vers 16 erwarten müsste, um den ziemlich allgemeinen Gedanken dieser Verse mit der Nothwendigkeit der Auslegung einer Parabel zu vermitteln [2]). Von den übrigen Parabeln, die Matthäus in Cap. 13 zusammengestellt hat, bringt Lucas noch zwei an einem späteren Orte bei (Luc. 13, 18—21 vgl. Matth. 13, 31—33). Sie stehen hier ausser allem Zusammenhang. Denn Schleiermachers Versuch, sie trotz der vorhergehenden Schlussformel (V. 17) mit dem Vorgang in der Synagoge zu verbinden [3]), muss für durchaus verfehlt gehalten werden.

Die Instructionsrede Jesu an die Zwölf (Luc. 9, 3—5) ist im Verhältniss zu ihrer Parallele bei Matthäus sehr kurz und dürftig, auch wenn man den ganzen Abschnitt der letzteren, in welchem von den den Jüngern bevorstehenden Verfolgungen die Rede ist, und sogar die Aussicht auf die Wiederkunft Christi eröffnet wird (Matth. 10, 17—39), als unhistorische Einflechtung des Evangelisten in Abzug bringt [4]), da zu solchen Besorgnissen damals noch keine Veranlassung vorlag. Denn wenn man auch absieht von der bei Matthäus ausführlicheren und anschaulicheren Darstellung der äusseren Maassregeln, welche die Jünger befolgen sollen, so vermisst man doch bei Lucas ungern Aus-

1) Vgl. de Wette z. d. St.
2) Vgl. Strauss L. J. I. S. 606 f.
3) A. a. O. S. 140.
4) Vgl. Sieffert a. o. O. S. 80 ff. Strauss L. J. I. S. 618 ff.

sprüche, wie Matth. V. 16. 17. 40—42, welche den Jüngern die hohe Wichtigkeit und Würde ihres Berufes ans Herz legen. Denn in diesem Punkte ist nicht zu urtheilen, dass Lucas diese Verse darum nicht habe, weil sie nicht ursprünglich, sondern nur Ausschmückungen bei Matthäus seien, denn sie sind ihm selbst nicht unbekannt, vielmehr reiht er sie in die Rede Jesu an die siebzig Jünger ein (cap. 10, 1—12. 16) [1]). Da sie nun an beiden Orten gleich passend sind, so könnte man doch wegen der Eigenthümlichkeit des Matthäus, verschiedene Reden zusammenzustellen, annehmen, dass die Vertheilung der Aussprüche, wie sie Lucas giebt, dem Thatbestand entspreche, während Matthäus, indem er die Sendung der Siebzig übergeht, die an sie gerichteten Reden mit denen an die Zwölf vermischt hätte [2]). Allein, diesen Vorzug dem Berichte des Lucas zu ertheilen, daran hindert der Zweifel, welchen man gegen die Wahrheit der Erwählung und Aussendung der Siebzig hegen muss. Denn wenn auch der Umstand, dass man sonst keine bestimmten Beweise für die Existenz dieser Klasse von Jüngern hat [3]), für sich allein nicht genügt, den historischen Werth der Nachricht des Lucas umzustossen [4]), so macht die oben nachgewiesene Partheitendenz in der Ausstattung und Gruppirung dieses Abschnittes, welche noch dazu kommt, die historische Glaubwürdigkeit desselben im höchsten Grade verdächtig. An sich zwar schliesst auch eine bestimmte Tendenz der Darstellung den historischen Charakter derselben nicht aus. Aber ausser jenem von Strauss hervorgehobenen Grunde tritt noch das historische Bedenken hinzu, ob Jesus, dem nirgends in den Evangelien eine Uebertretung der mosaischen Speisegesetze zur Last gelegt wird, durch die bei Luc. 10, 8 ausgesprochene Anweisung ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν denselben antinomistischen Satz des Paulus (1. Cor. 10, 27) wird begründet haben, oder ob nicht, da umgekehrt die-

1) V. 13 — 15 sind interpolirt. S. o. S. 82.
2) So urtheilt Sieffert a. a. O.
3) Vgl. Strauss L. J. I. S. 595 f.
4) Vgl. Neander L. J. S. 533 f.

ser Satz bei Lucas vielmehr in Abhängigkeit von Paulus zu stehen scheint, hiedurch sich die völlige Unvereinbarkeit der Tendenz dieses Abschnittes mit seiner historischen Glaubwürdigkeit erweist. Denn die Auskunft müssen wir zurückweisen, diesen Zug zwar Preis zu geben, aber die Erwählung der Siebzig als Thatsache festzuhalten. Denn wenn doch einmal die Siebzig als Heidenapostel, oder Vorbilder derselben gelten müssen, so will sie ja der Evangelist durch jenen Satz offenbar recht deutlich als solche charakterisiren. Hat er also denselben aus seinem Eigenen hinzugethan, wer bürgt dafür, dass das Uebrige authentisch ist, was ohnedem in jenem Satz seine Spitze verlieren würde, und dann ziemlich bedeutungslos wäre. Man wird sich nicht sträuben dürfen, die Richtigkeit der Geschichte von den Siebzig aufzugeben, wenn gleich es nicht wahrscheinlich ist, dass sie eine Erfindung des Evangelisten ist, sondern wohl eine Bildung der Tradition in Paulinischen Kreisen und zu Gunsten der Würde und Wirksamkeit des grossen Apostels. Denn wir sind nicht berechtigt, aus dem bei der Bergpredigt bemerkten Umstande, dass der Evangelist manches absichtlich verschweigt, sogleich zu folgern, dass er auch Manches absichtlich erfunden habe, da er ja auch im Verschweigen, wie wir gesehen haben, nicht consequent ist.

Den Sinn der Rede Jesu an die zurückgekehrten Siebzig haben wir oben [1]) entwickelt. Die einzelnen Theile derselben finden sich bei Matthäus theils gar nicht, theils zerstreut an verschiedenen Stellen (cap. 11, 25—27; 13, 16. 17). Namentlich die Worte, welche bei Lucas eine so grosse Bedeutung haben (*πάντα μοι παρεδόθη κ. τ. λ.*) stehen bei Matthäus ganz ohne Zusammenhang und Bedeutung. Denn die Aufforderung, welche sich Matth. 11, 28 daran anschliesst: *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι· κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς* finden nicht etwa ihre Begründung in jenem Satze, sondern in dem nachfolgenden: *ὅτι πρᾶός εἰμι*. Man sieht also, dass Matthäus jenen Ausspruch

1) S. 197 f.

nicht hat zu gebrauchen gewusst, offenbar darum, weil mit seinem Bilde vom jüdischen Messias, welcher erst durch seinen Tod die absolute Gewalt verdient (Matth. 28, 18 vgl. Apoc. 5, 12), jenes Bekenntniss Jesu sich nicht vereinigen liess. Dass er es trotzdem aufnahm, ist gewiss ein starker Beweis für die Echtheit dieses Ausspruchs, in welchem sich das Bewusstsein Jesu von seiner Gottessohnschaft bis zur höchsten Anschauung gesteigert hat. Wir dürften also überzeugt sein, dass Lucas diesen Ausspruch in seinem richtigen Zusammenhange mitgetheilt habe, wenn nicht der Umstand, dass diese Rede an die Geschichte der siebzig Apostel angeknüpft ist, es wahrscheinlich machte, dass auch hier der Schriftsteller seine Hand im Spiele gehabt hat. Dennoch können wir wohl als richtig annehmen, dass Vers 22 in einer nothwendigen Verbindung mit Vers 18 (*ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα*) steht, da beide Gedanken sich offenbar gegenseitig bedingen.

Wenn wir die von Lucas angegebene Veranlassung zur Ertheilung des Mustergebetes und der darauf folgenden Rede über das Gebet (cap. 11, 1—13) verdächtig finden mussten, so folgt daraus nicht, dass wir uns für die Stellung des Gebetes in der Bergrede bei Matthäus entscheiden. Obgleich man im Zusammenhang der Bergrede selbst vergebens einen Grund gegen die Stellung des Gebetes in derselben sucht [1]), und ebenso wenig der Einwand stichhaltig ist, dass es schwer gewesen wäre, das Gebet zu behalten [2]), so ist doch der Umstand von Wichtigkeit, dass es bei Lucas eben nicht in der Bergrede steht, sondern an einem andern Orte, woraus folgt, dass es ihm nicht im Zusammenhang der Bergrede überliefert ist, da er offenbar keine Ursache hatte, es dort zu übergehen. Wir müssen also darauf verzichten, die Veranlassung zur Bildung jenes Mustergebetes kennen zu wollen. Beide

1) Neander beruft sich darauf, dass dort nicht der Ort war, die ganze Lehre vom Gebot abzuhandeln. L. J. S. 402.

2) De Wette, Comm. zu Matth. S 74.

Referenten theilen es in verschiedener Form mit, indem wenigstens bei Lucas das Paulinische Interesse in der Art eingewirkt haben mag, dass die Bitte um das πνεῦμα besonders hervortritt (vgl. V. 13) [1]). Die Matthäische Recension wird von DE WETTE [2]) und THOLUCK [3]) darum vorgezogen, weil sie noch die Worte: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ enthält. Diesen Gedanken spricht aber auch schon die erste Bitte bei Lucas aus, und es wäre eine reine Wiederholung, erst den Geist der uns reinigen soll, und dann noch Erlösung vom Bösen zu erflehen. Dessenungeachtet bestreiten wir die Ursprünglichkeit der Matthäischen Recension keineswegs, da der Charakter der ersten Bitte bei Lucas, wodurch die Bitte um den Eintritt des göttlichen Reiches in die zweite Reihe gedrängt wird, damit zusammen zu hängen scheint, dass der Lucanische Jesus das göttliche Reich ausdrücklich erst bei seiner Wiederkunft eröffnen will (17, 20 ff.; 21, 31). Diese Vorstellung, die wir noch näher beleuchten werden, und welche damit zusammenhängt, dass der Evangelist auch die Wiederkunft nicht so bald erwartet (21, 9. 24), scheint also die Bitte um den Geist hervorgerufen zu haben, als um den Ersatz für die erst mit dem spätern Eintritt des Gottesreiches zu vollendende Erlösung. Hingegen passt die einfache Formel ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου bei Matthäus nicht nur zu der ursprünglichen dringenden Erwartung der ersten Christen, sondern auch für die Lebenszeit Jesu selbst, der ja mit der Botschaft ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth. 4. 17) auftrat. Wie uns also das Gebet bei Lucas nicht mehr in seiner ursprünglichen Form entgegentritt, und die Einführungsformel desselben offenbar fingirt ist, so haben auch die folgenden Verse keinen ursprünglichen historischen Zusammenhang

1) Die ursprüngliche Recension des Lucas lautet: πάτερ ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς (καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς), ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

2) A. a. O. S. 75.

3) Bergpredigt S. 332.

mit jenem gehabt. Dies deutet der Schriftsteller selbst mit den Worten: καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς (V. 5) an, durch die er die folgenden Reden anknüpft, in denen die Inständigkeit des Gebets zur Pflicht gemacht, und dafür unbedingte Erfüllung verheissen wird.

Die Rede Jesu über seine Dämonenaustreibungen und die Zeichenforderung (Luc. 11, 14 — 36) ist im Allgemeinen übereinstimmend mit Matth. 12, 22 — 50. Doch finden sich folgende Abweichungen. Während Lucas den Vorwurf der satanischen Unterstützung, und die Forderung eines Zeichens unmittelbar hintereinander erwähnt (V 15. 16) und von Jesus nach einander beantworten lässt, führt Matthäus die letztere erst nach der Widerlegung des Vorwurfes auf (V. 38.). Der erste Theil der Rede bei Matthäus ist reicher und vollständiger als bei Lucas, der seinerseits an denselben Theil die Rede über die Wiederkehr der Dämonen anknüpft, welche bei Matthäus den Schluss des Ganzen bildet. Ferner hat Lucas anstatt der Erzählung von der Zurückweisung der Verwandten Jesu (Matth. V. 46 — 50) die von der seligpreisenden Frau (V. 27. 28); endlich anstatt der Rede vom Zeichen des Jonas (Matth. V. 39 — 42) die Sprüche von dem Lichte (V. 33 — 36) [1]. In Betreff der Anordnung haben mehrere Stimmen sich für den Vorzug des Lucas erklärt [2], wogegen der Einwand DE WETTES [3], dass die Zeichenforderung erst durch die Behauptung Jesu, er wirke durch den heiligen Geist, erklärt werde, nicht schlagend ist, da es wohl denkbar ist, dass das Misstrauen, mit welchem die Dämonenaustreibung die Zuschauer erfüllte, sich theils in dem bestimmten Vorwurf, theils in der versuchenden Aufforderung äusserte, Jesus solle seinen Character durch ein himmlisches Wunder ausser Zweifel setzen. Aber auch die Darstellung des Matthäus ist ganz natürlich, indem sie uns die Pharisäer in ihrer unverbesserlichen Widersetzlichkeit gegen Jesum zeigt. Bei Lucas sind

1) Luc. V. 29 b. — 32 ist Interpolation

2) Schleiermacher S. 128. Schneckenburger über den Urspr. S. 52 f.

3) Comm. zu Matth. S. 132.

es allerdings nicht Pharisäer, mit denen es Jesus zu thun hat, und so kann man auch von hier aus die Sache nicht zur Entscheidung bringen. Wenn nun auch der Grund, den Strauss [1]) gegen Lucas anführt, dass es unwahrscheinlich sei, dass Jesus nach der Vertheidigung wegen der Dämonenaustreibung auf die viel unbedeutendere Zeichenforderung zurückgekommen sein würde, nicht dringend genug ist, so wird jedoch der Zusammenhang bei Lucas, wie Strauss ebenfalls erinnert, durch die Unterbrechung in V. 27. 28 verdächtig. Indem Jesus ungeachtet er hiedurch zu ganz anderen Gedanken angeregt wird, dennoch auf die weit zurückliegende Forderung eines Zeichens zurückkommt, erscheint darin deutlich die fast systematische Anordnung des Schriftstellers, welcher zwei Themata voranstellt, und dieselben nach einander behandeln lässt. Denn auch der Abschnitt über die Wiederkehr der Dämonen ist bei Lucas im Interesse der systematischen Anordnung wegen der scheinbaren Gleichartigkeit des Gegenstandes an die Widerlegung des Vorwurfes des Bündnisses mit dem Satan angeknüpft, obgleich er als theoretische, ruhige Auseinandersetzung unmittelbar gar nicht mit dem Vorhergehenden zu thun hat. Wir werden desshalb seine Stellung bei Matthäus vorziehen müssen, wo er erst nach dem Schlusse der ganzen Apologie eintritt. Hier ist er durchaus zu rechtfertigen, da er auf jeden Fall eine polemische Anspielung auf die unheilbare Verstocktheit der Pharisäer enthält, welche jedoch nur dann recht verständlich ist, wenn sie nicht unter der Apologie versteckt ist, sondern abgesondert und selbständig derselben zur Seite tritt. Auch darin behauptet Matthäus den Vorzug vor Lucas, dass er V. 31 ff. die Warnung vor der Sünde gegen den heiligen Geist einflicht, welche in der vorliegenden Verläumdung Jesu ihre beste Veranlassung hat [2]). Ausser den sich genau deckenden Theilen unserer parallelen Abschnitte bleiben

1) L. J. I, S 714.

2) Es ist nur aus Schleiermachers Vorurtheil für den Lucas zu begreifen, wenn derselbe dies läugnet, und die Verbindung der Reden bei Matthäus unbegreiflich findet (a. a. O.).

noch in jedem zwei Glieder übrig, welche eine bedeutendere Differenz zwischen den Evangelisten anzudeuten scheinen. Nämlich erstens folgt auf die Rede über die Wiederkehr der Dämonen bei Matthäus (V. 46—50) der Besuch der Verwandten Jesu und ihre Zurückweisung; bei Lucas (V. 27. 28) die Seligpreisung der Mutter Jesu durch ein Weib und die ablehnende Antwort des Herrn. Wenn nun jene Geschichte bei Matthäus sich nur durch Gleichzeitigkeit an das Vorhergehende anknüpft, so scheint die Stelle bei Lucas ein inneres Motiv ihrer Einreihung an diesem Orte vorauszusetzen. Allein vergebens sucht man in der Rede über die Dämonen einen Anlass zu dem begeisterten Ausruf über die Mutter Jesu. Diese Beobachtung im Vergleich mit dem Vorzuge, den wir auch in den übrigen Punkten des vorliegenden Abschnittes dem Matthäus vor dem Lucas vindiciren müssen, könnte uns veranlassen, die Angabe des Lucas in V. 27. 28 gegen die Matthäische zu verwerfen. Dann ist aber der Umstand schwer zu erklären, woher jene Verse bei Lucas rühren, denen man eben darum, weil sie unmotivirt sind, das Prädicat der grösseren Anschaulichkeit und Treue nicht wird vindiciren können[1]), wozu noch kommt, dass sie sich den Fällen von eingeschobenen Fragen und Bemerkungen der Zuhörer anreihen, welche mehr in der Darstellungsweise des Verfassers, als in der Wirklichkeit begründet zu sein scheinen. Allein in diesem Fall kann man sich doch nicht so einfach für die Richtigkeit des einen Berichtes gegen den andern entscheiden, wegen der offenbaren Verwandtschaft zwischen den beiden concurrirenden Stücken. Beide haben nämlich eine und dieselbe Spitze, die Empfehlung der geistigen Verwandtschaft mit Jesu durch Gehorsam gegen den von ihm geoffenbarten göttlichen Willen, gegenüber der leiblichen Verwandtschaft. Dies ist der Inhalt der Antwort Jesu, die bei den Berichterstattern nur nach der jedem üblichen Terminologie differirt:

1) Gegen Schleiermacher S. 129 f.

Matth. V. 50:	Luc. V. 28.
Ὅστις ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, οὗτός μου ἀδελφός .... ἐστιν.	Μενοῦνγε μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

Hieraus geht hervor, dass das Feste und Sichere in den Stellen eben nur diese Pointe ist; die historische Veranlassung aber, welche bei beiden Berichterstattern verschieden angegeben wird, nur als Einkleidung dieses Gedankens anzusehen ist; denn auch der Umstand wird nicht für die Richtigkeit der Matthäischen Fassung entscheiden können, dass Luc. 8, 19—21 die Matthäische Erzählung vorkommt, da, wie wir gesehen haben, auch dort die genaue Beziehung zwischen dem Resultat der Parabel und dem Gedanken jener kleinen Geschichte den historischen Character der letzteren verdächtig macht. Welchem Grunde es aber zu verdanken ist, dass in beiden, doch von einander unabhängigen Berichten, jene, wenn auch verschiedenartig eingekleidete, Sentenz von der geistigen Verwandtschaft mit Jesu mit derselben Rede über die Dämonen in Verbindung gesetzt ist, lässt sich nicht ermitteln[1]). Eine ähnliche Abweichung zwischen beiden Evangelisten, wie dieser Punkt, bietet die Antwort auf die Zeichenforderung dar. Bei Matthäus stellt sich Jesus durch Hinweisung auf das Zeichen des Jonas als Bussprediger dar, welcher nicht äussere Wunder, sondern die inneren Wunder der Wiedergeburt hervorzubringen beabsichtige (Matth. V. 39—42)[2]). Bei Lucas, wo die Stelle vom Jonas Interpolation ist, antwortet Jesus mit den Sentenzen vom Licht (V. 33—36). Der Sinn dieser Worte, in welchen von der Bedeutung Jesu als allgemeinem Lichte fortgeschritten wird zur Ermahnung, dass jeder für sein inneres Licht sorgen solle[3]), ist nun aber wesentlich nicht verschieden von demjenigen, welchen Jesus bei Matthäus

1) Vgl. Strauss. L. J. I, S. 718 ff.

2) Darüber, dass V. 40 nicht zu dem Zusammenhange passt, s. de Wette z. d. St.

3) S. oben S. 84 f.

durch die Hinweisung auf das Beispiel des Jonas ausdrücken will. Beide Reden sollen anschaulich machen, dass Jesus keine äusserlichen Wunderthaten, sondern eine Wirksamkeit auf das Innere der Menschen beabsichtige. Allerdings zeichnet sich die Rede bei Matthäus durch eine characteristische Fassung vor der etwas unklaren bei Lucas aus, darum aber kann man nicht zweifeln, dass auch die letztere bei dem gewiss oft wiederholten Begehren nach einem Wunder von Jesu wird angewandt worden sein, um die Bedeutung seiner Wirksamkeit zu erklären.

Da die Einleitung zu der Rede gegen die Pharisäer (Luc. 11, 37—54), wie wir gezeigt haben [1]), offenbar vom Evangelisten fingirt ist, so fragt es sich, was ihn veranlasste, diese Rede hier einzufügen. Der Grund dafür liegt, wie nicht zu verkennen ist, darin, dass er eine Steigerung der Feindschaft zwischen Jesus und den Pharisäern, wie sie in V. 54 ausgesprochen ist, motiviren musste. Hiezu war ein ähnlicher Conflict, wie schon mehrere vorgekommen waren, nicht genügend, sondern es bedurfte eines förmlichen Angriffes von Seiten Jesu, um den Gedanken in den Gegnern hervorzurufen, ihn förmlich zu verklagen. Uebrigens zeigt uns die vorliegende Rede Jesum in einem anderen Oppositionsverhältniss zu den Pharisäern, als die Rede bei Matthäus 23. Diese nämlich erkennt das Recht derselben an, neue gesetzliche Bestimmungen zu erlassen, weil sie den Stuhl Mosis einnehmen (*πάντα, ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε* V. 3). Ausdrücklich verpflichtet dann Jesus zur Beobachtung ihrer kleinlichen Gesetze über die Gartengewächse (V. 23) und richtet seine Polemik nur gegen die heuchlerische Nichtachtung und Uebertretung der höchsten im mosaischen Gesetz selbst enthaltenen Gebote (V. 3. 4. 23.). Anders dagegen bei Lucas. Er lässt den Weheruf auch auf ihre Ergänzung des Gesetzes sich erstrecken (*οὐαὶ ὑμῖν .. ὅτι ἀποδεκατοῦτε κ. τ. λ.* V. 42), nicht blos auf ihre Heuchelei in der

1) S. oben S. 228. — Wir erinnern übrigens daran, dass der Satz *ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι* in V. 42, ausserdem V. 48—51 Interpolationen sind.

Beobachtung desselben. In der Parallele bei Matthäus aber (V. 23) gilt das οὐαὶ der ὑπόκρισις der Pharisäer, die, indem sie die kleinlichen Gebote geben, die schwereren gesetzlichen Pflichten bei Seite liessen. Ihre Gesetzgebung selbst dagegen wird bei Matthäus nicht angetastet, sondern geschützt (ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι). Welche von beiden Relationen sollen wir nun für die richtige halten, da an sich keine einen Vorzug vor der anderen hat? Hat Jesus wirklich die Ergänzungsgesetze der Pharisäer anerkannt, oder sie verworfen? Dies Dilemma wird durch Matth. 15, 1 ff. entschieden. In dieser Stelle werfen die Pharisäer Jesu vor, dass seine Jünger, indem sie mit ungewaschenen Händen ässen, die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων überträten. Die Antwort Jesu weist sie zurück, indem er sie an den Widerspruch erinnert, in welchen ihre παράδοσις mit dem Gesetze selbst tritt, und nachher den Grundsatz ausspricht, dass der Werth des Menschen in seiner Gesinnung, und nicht in den von ihm beobachteten Ceremonien bestehe. Da nun die παράδοσις und die Bestimmungen der Pharisäer überhaupt nur ceremonielle Sachen betraf, so enthält diese Stelle die völlige Absagung Jesu von der Billigung der pharisäischen Satzungen, und stimmt vielmehr mit Lucas als mit der antipharisäischen Rede bei Matthäus 23 überein. Müssen wir also die oben angeführten Andeutungen in dieser Rede als unhistorisch zurückweisen, so erklärt sich ihr Ursprung offenbar nur aus dem ziemlich freundlichen Verhältniss, in welchem die christliche Gemeinde in Jerusalem mit der strengeren pharisäischen Parthei längere Zeit gestanden haben muss. Wenigstens wird dies durch manche Andeutungen der Apostelgeschichte (5, 6 ff.; 28, 6 ff.), und durch die von Hegesipp mitgetheilten Traditionen über Jacobus den Gerechten nahe gelegt [1]). Zu der richtigen Auffassung des Verhältnisses Jesu zum Pharisäismus sehen wir also den Lucas durch seinen Paulinischen Standpunkt besser befähigt, als den Matthäus, während durch denselben das

1) Vgl. Schwegler, Nachapost. Zeitalter I, S. 137 ff. 140.

affirmative Verhältniss Jesu zum mosaischen Gesetz ihm unbegreiflich und darum auch unglaublich war.

Die Reden im 12ten Capitel schliessen sich vermittelst einer Warnung vor der Heuchelei der Pharisäer unmittelbar an die vorhergehende Rede an, indem vorausgesetzt wird, dass Jesus, nur aus dem Hause des Pharisäers tretend, sogleich von grossen Volksmassen umgeben wird (V. 1.). Dass nun Jesus unter dieser störenden Umgebung (ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους) eine lange Belehrung seiner Jünger unternommen habe, ist nicht wohl denkbar, zumal die Warnung vor der Pharisäischen Heuchelei, womit die Rede beginnt, und die nach dem Vorhergegangenen wohl am Ort war, sogleich verlassen, und zu anderen Gegenständen übergegangen wird. Diese Gegenstände sind aber so verschiedenartig, dass man vergebens eine Einheit des Gedankens sucht, welchem sie unterzuordnen wären. Sogleich die Composition des ersten Abschnittes (V. 1—12 mit Ausnahme der Interpolation V. 6. 7.) macht Schwierigkeit. Denn nur bis V. 9 findet sich ein verständiger Zusammenhang. Jesus warnt vor der Heuchelei, erstens weil, wie Alles, so auch der heimliche Hintergedanke des Heuchlers ans Licht kommen würde, zweitens weil die Menschenfurcht als Motiv zur Heuchelei der Gottesfurcht weichen müsste, in welcher, so wie in der dadurch bedingten Anerkennung bei Gott, reichlicher Ersatz für das irdische Leiden liege. Hieran schliesst sich nun V. 10 die Warnung vor der Sünde wider den heiligen Geist, die den Pharisäern gegenüber (Matth. 12, 31) am Platz war, zu der aber doch die Jünger nicht Veranlassung gegeben hatten. Da nun V. 11 wieder zu dem Gedanken zurückkehrt, dass die Jünger keine Menschenfurcht zu haben brauchten (V. 4), auch nicht bei einer directen Anklage, so sieht man, dass V. 10 ohne Zusammenhang eingeschoben ist, und zwar auf Veranlassung des in V. 9 gesetzten möglichen Falles der Verläugnung Christi. Bei dem Gedanken an diese erinnerte sich der Schriftsteller des

noch grösseren Vergehens gegen den heiligen Geist, und schob die Warnung vor demselben ein.

Die folgende Frage (V. 13) leitet den Abschnitt bis V. 30 ein, welcher in parabolischer und directer Rede die Gleichgültigkeit des irdischen Besitzes und der irdischen Lebenssorgen entwickelt. Dass die Frage, welche diese Rede veranlasst, wirklich für historisch zu halten sei, dafür liegt in der Lebendigkeit ihrer Schilderung noch keine Gewähr, da sie in einer Situation eintritt, welche, so anschaulich sie auch dargestellt ist (V. 1), doch den Beweis ihrer Unmöglichkeit in sich selbst trägt. Ausserdem ist aber auch die Frage des τις in sich so unbestimmt, und dabei so bestimmt die Veranlassung der folgenden Rede, dass sie ohne Zweifel zu den vom Evangelisten herrührenden Einleitungsformeln zu rechnen ist. Zu dem genannten Abschnitt verhält sich V. 31 — 40, (mit Ausnahme der Interpolation V. 33. 34) als positive Ergänzung, indem nach Abweisung der irdischen Sorgen die gespannte Erwartung des Gottesreiches, als des einzig würdigen Zieles empfohlen wird. Mit diesem Abschnitt hängt nur äusserlich, nämlich durch eine Frage des Petrus (V. 41) eine Reihe von einzelnen Redestücken zusammen. Freilich beziehen sich die Beispiele von der Behandlung des pflichttreuen und des ungetreuen Knechtes noch auf die vorher empfohlene Erwartung der Ankunft des Herrn, aber auch dies ist nur eine äusserliche Verknüpfung, völlig unabhängig sind aber die Verse 49—53, welche die durch Jesum hervorgebrachte Entzweiung unter den Menschen anschaulich machen. Ebenso unmotivirt sind die folgenden Sätze an die ὄχλοι gerichtet (V. 54 — 59). Sie enthalten zwei ganz verschiedene Gedanken, welche blos durch die Verwandtschaft von δοκιμάζειν und κρίνειν zusammengehalten sind (V. 56. 57). Denn was hat die Aufmerksamkeit auf die Zeichen der Zeit mit der vorsichtigen Versöhnlichkeit zu thun, welche hier empfohlen ist? Auch die Anrede ὑποκριταί (V. 56) passt ja nicht auf die ὄχλοι! Vielmehr lehrt die Vergleichung mit Matth. 16, 1—4, dass die Rede ursprünglich an Zeichenfordernde Pharisäer gerichtet gewesen sein muss, auf die

allein das Prädicat ὑποκριταί zutrifft. Geht nun aus dieser Analyse des zwölften Capitels unbestreitbar hervor, dass es eine Compilation des Evangelisten ist[1]), so unterscheidet sie sich von den ähnlichen bei Matthäus dadurch, dass ihr die Einheit des Themas fehlt, unter welches jener gewöhnlich die Redestücke versammelt. Daraus aber, dass wir diese Redensammlung des Lucas nicht für historisch halten können, folgt keineswegs, dass die Einreihung der einzelnen Theile derselben in die Bergrede, die Instructionsrede und die eschatologische Rede bei Matthäus richtiger ist. Vielmehr erkennen wir daraus, dass in der Tradition sich nur die Reden mit Sicherheit fortgepflanzt haben, während die historischen Veranlassungen leicht vergessen wurden, wie auch die oben angeführte Vergleichung von Luc. 12, 54 ff. mit Matth. 16, 1 ff. lehrt. Es ist dies ebenso natürlich, wie der Umstand, dass, wie wir mehreremale bemerken mussten, der Sammler für die einzelnen Reden Veranlassungen fingirte.

Aehnliche einzelne Reden, wie die, welche im zwölften Capitel zusammengestellt sind, finden sich noch in cap. 13, 22—28 (mit der Veränderung im letzten V. ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους) enthaltend eine Aufforderung, so schnell, wie möglich, aber auch aufrichtig das Heil anzunehmen. Die Rede erscheint hier in abgerundeter Gestalt, während sie bei Matth. 7. in der Bergrede zerstückelt ist; worin sowohl ein Vorzug des Lucanischen Berichts als auch wieder ein Zeugniss für den compilatorischen Character der Matthäischen Bergrede liegen möchte. Ob die Einleitung vom Verfasser herrührt, oder ihm überliefert sein mag, wage ich nicht zu entscheiden, da jedenfalls nicht zu erklären ist, wie er hier zur Erwähnung der Reise nach Jerusalem kommen mag. Denn weil sich die ähnlichen Stellen cap. 9, 51 und 17, 10 daraus erklären, dass sie Begebenheiten in Samarien einführen, sonst aber sich vor cap. 18, 35 eigentlich gar nicht die Absicht des Verfassers verräth, eine Geschichte der Reise nach Jerusalem zu liefern, so ist

1) Vgl. auch de Wette, Comm. zu Luc. S. 79 ff.

unsere Stelle allein nicht genügend, dies zu beweisen. Hingegen die einzig übrig bleibende Annahme, dass er dann diese Notiz der Tradition verdanke, wird wiederum dadurch zweifelhaft, dass die weitere Einleitung der Rede Jesu durch die Frage eines Unbestimmten: *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι* (V. 33.) ganz in der Weise unseres Evangelisten ist.

Ferner gehört hieher die Rede cap. 14, 25—36, eine durch zwei Beispiele motivirte Aufforderung, sich zu prüfen, ob man fähig sei, Allem zu entsagen, um Jesu Jünger zu werden. Dass die Einleitungsformel auch dieser Rede nur die Reflexion des Verfassers über die Anfangsworte der Rede ausdrücke, ist schon oben erinnert worden, darum fällt der Einwand DE WETTES [1]) gegen die Stellung der Worte V. 34. 35, welche bei Matthäus (5, 13) an die nächsten Jünger gerichtet sind, weg. Denn sie mögen wohl auch in dieser Verbindung ausgesprochen worden sein, und nur der Evangelist mit Bezug auf den Anfang der Rede seine Einleitungsformel fälschlich hinzugefügt haben.

Ohne allen Anspruch auf Zusammenhang mit dem Vorigen stellt sich die kleine Rede cap 17, 1—6 dar. Sie enthält zwei Gnomen über die Pflicht, keinen Anstoss zu geben, und über die Versöhnlichkeit. Die Parallelen dazu hat Matth. 18, 6. 7. 15. 21. Man sieht wieder, dass dem Evangelisten nicht bekannt war, durch was diese Aussprüche hervorgerufen waren, obgleich die Worte *μικρῶν τούτων* (V. 2) offenbar einen Vorgang voraussetzen, wie die von Matth. 18 erzählte Darstellung eines Kindes als Muster. Daraus folgt aber nicht, dass der Bericht des Matthäus die „Quelle“ für den Lucas ist [2]), sondern, dass während die Worte, auch die unverständlichen, sich in der Tradition erhielten, die Veranlassung verloren ging. Ebenso wenig setzen V. 3. 4 die parallele Erzählung bei Matthäus als Quelle voraus, obgleich der umständlichere Bericht, der dem Matthäus noch möglich war, freilich ein erhellendes Licht auf unsere Stelle wirft. Ebenso isolirt

1) Comm. zu Lucas, S. 90.
2) De Wette a. a. O. S. 103.

steht die Gnome V. 6 über die Kraft des Glaubens (vgl. Matth. 17, 20; 21, 21) deren Einleitung durch die Frage *πρόσθες ἡμῖν πίστιν* offenbar nur in der gewöhnlichen Weise des Evangelisten fingirt ist.

Die eschatologische Rede Jesu (cap. 17, 20—37) wird wieder durch die Frage eines Pharisäers eingeleitet, gegen die wir, bei der bekannten Manier des Schriftstellers misstrauisch sein müssen, zumal die folgende Rede nicht weiter auf den Character des Fragers Rücksicht nimmt. Auch findet die engste Gedankenverbindung der kurzen Antwort an jenen und der Rede an die Jünger statt. Mit Unrecht behauptet DE WETTE [1]), dass beide Theile untereinander im Widerspruch stehen. Freilich erscheint dies so, wenn man den Satz *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν* (V. 21), wie von DE WETTE geschieht, präsentisch erklärt. Da aber aus cap. 21, 41 *(ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, ἀφ' ἑαυτῶν γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)* sowie aus dem Verhältniss, welches zwischen cap. 12, 32 *(εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν)* und den folgenden Reden von der Erwartung der Ankunft des Herrn (V. 35 ff.) angenommen werden muss, hervorgeht, dass Lucas den Eintritt des Gottesreiches von Jesu mit seiner zweiten Parusie zusammenstellen lässt [2]), so sind wir berechtigt, die Stelle cap. 17, 21, welche noch dazu durch *ἰδού* vielmehr als Anschauung, denn als Lehrsatz bezeichnet wird, ebenfalls als einen Vorgang in der Zukunft zu verstehen: das Gottesreich wird plötzlich in eurer Mitte sein. Dann zeigt sich aber offenbar die enge Beziehung zwischen diesem Satz und den Worten *ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ .... οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ* (V. 24.). Denn der Menschensohn ist derjenige, welcher das göttliche Reich in der Parusie bringt. Diese Vorstellung, welche allerdings durch andere Stellen aufgewogen wird, in denen

1) A. a. O. S. 107.

2) Vgl. auch Luc. 9, 27: *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. 22, 18: *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ*.

das Gottesreich schon als gegenwärtig erscheint (cap. 11, 20: ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 10, 9. 11: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) ist offenbar aus einer weiteren theologischen Entwicklung entstanden, welche weder den Parallelstellen und der sonstigen Vorstellungsweise des Matthäus (vgl. Matth. 16, 28; 24, 33), noch auch offenbar der wirklichen Ansicht Christi entspricht. Die Erscheinung, dass der Verfasser unseres Evangeliums dieselbe doch nicht allen Stellen aufgeprägt hat, reiht sich den anderen Fällen an, in denen wir eine Inconsequenz in der Durcharbeitung des Stoffes nach theologischen und Partheitendenzen nachgewiesen haben. Allein in den eschatologischen Stellen finden wir jene Ansicht durchgängig, und obgleich wir diese Form nicht für ursprünglich erklären können, so ist doch klar, dass V. 21 in jenem Sinne ausgelegt werden muss. Gegen die Ursprünglichkeit unseres Abschnittes im 17ten Cap. erhebt aber DE WETTE noch weitere Bedenken. Er behauptet namentlich, dass V. 26—30 im Vergleich mit Matth. 24, 36—39 hier nicht nur ohne Anschliessungspunkt, sondern auch müssig stehen, da sie weder gegen die Pharisäer gerichtet seien, noch eine Ermahnung zur Wachsamkeit begründeten. Die Verse haben aber dennoch ihren Sinn. Bei Matthäus dient die Erinnerung an die ausschweifende sorglose Lebensweise der Zeitgenossen Noahs als Beispiel für die Unbekanntschaft mit dem Zeitpunkt der Parusie (Matth. 24, 36). Denn der Schluss lautet: καὶ οὐκ ἔγνωσαν, ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας (V. 39.). Dagegen bei Lucas ist nicht dies der Vergleichungspunkt, sondern derselbe liegt in den Worten καὶ ἀπώλεσεν ἅπαντας (V. 27. 29). Von dem Wissen oder Erwarten des Schicksals ist hier gar keine Rede, desshalb kann auch keine Ermahnung zu gespannter Erwartung folgen. Wenn nun hingegen die Ermahnung folgt, man solle dem unvermeidlichen Schicksal sich nicht entziehen, da es doch jeden ereile, dem es bestimmt sei, und den andern verschone, wenn er sich auch in der nächsten Nähe jenes befände, so ist darin nicht, wie DE WETTE meint, das Vorige blos indirect benutzt, sondern es ist die noth-

wendige Voraussetzung dieser Ermahnung. Der ganze Abschnitt V. 26 ff. steht also in gutem Zusammenhang. Der Inhalt der ganzen Rede zerfällt in die 3 Punkte: Dass die Parusie plötzlich eintreten, dass sie für Viele verderblich sein und keine Vorsichtsmaassregel das bestimmte Schicksal abwenden werde. Die Ermahnung zur Wachsamkeit, welche DE WETTE in diesem Zusammenhang vermisst, hat Lucas schon früher mitgetheilt (cap. 12, 35—40). Diese beiden Gedankenreihen, wozu noch in Anknüpfung an die letztere die Ermahnung zur Pflichttreue kommt (V. 41—46), hat Matthäus 24, 37—51 zusammengezogen, indem er auch die Elemente der ersteren zur Begründung der Pflicht der Wachsamkeit gebraucht. Dies geht insofern an, als von den Zeitgenossen Noahs ihr Nichtwissen des Schicksals hervorgehoben wird. Dagegen schickt sich die Notiz von dem verschiedenen Schicksal der nächstverbundenen (Matth. V. 40. 41) gar nicht in den Zusammenhang. Wie soll denn dies die Wachsamkeit empfehlen, wenn man weiss, dass das Geschick ganz willkührlich und nach menschlicher Berechnung zufällig seine Opfer wählen wird? Dies Bewusstsein kann ja nur dahin wirken, alle Wachsamkeit für überflüssig zu halten, und dem blinden Geschick blinde Gleichgültigkeit entgegenzusetzen! Diese Unordnung ist das beste Zeugniss, dass Matthäus den fraglichen Abschnitt compilirt hat, während bei Lucas die ursprünglichen Reden sich finden; denn die von uns erwähnte Vorstellung des Lucas von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* findet sich innerhalb cap. 17, 22 — 37 nicht, und in cap. 12, 32 nur vor dem eigentlichen Anfang der Ermahnung zur Wachsamkeit. Auch das Sprichwort, welches die Rede in cap. 17 schliesst, *ὅπου τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί* (V. 37), ist wenn man, wie natürlich, die wunderliche Frage, die ihm vorangeht, als Zusatz des Evangelisten bei Seite lässt, nicht so räthselhaft, wie DE WETTE meint. Wenn wir seiner Erklärung folgen: Wo die Schuld ist, da ist die Strafe, so erscheint dieser Satz gegenüber der eben geschilderten Willkühr in dem Untergang Einzelner bei der Bewahrung Anderer, als ver-

söhnend, indem er daran erinnert, dass jene Willkühr nur scheinbar, und eigentlich die Gerechtigkeit selbst sei.

Ein nicht so günstiges Urtheil ist über die zweite eschatologische Rede (cap. 21, 5 – 36)[1]) zu fällen. Allerdings stimmt sie in Stoff und Anordnung mit Matthäus 24 im Allgemeinen überein: aber schon die Einflechtung der erwähnten Vorstellung von der erst bevorstehenden Ankunft der βασιλεία τοῦ θεοῦ (V. 31) ist ein willkührlicher Eingriff des Schriftstellers, welcher von seinem Standpunkt aus den gegenwärtigen Zustand des Christenthums, der von Jesu erster Parusie herrührte, nicht für das Reich Gottes selbst hielt. Denn die im ersten Evangelium herrschende Anschauung, dass schon die erste Parusie Jesu das Reich Gottes gebracht habe, obgleich die Vollendung erst von seiner Wiederkunft erwartet wird, ist offenbar die ursprüngliche, durch Jesu Reden begründete. Ein zweiter Eingriff, den wahrscheinlich die Erfahrung veranlasste, besteht in der deutlichen Trennung der Parusie und der Zerstörung Jerusalems der Zeit nach. Während Matthäus (cap. 24, 28. 29) beide durch ein εὐθέως eng aneinander schliesst, trennt Lucas beide durch die καιροὶ ἐθνῶν, welche Jerusalem besitzen werden: und ersetzt jenes εὐθέως durch ein mattes καί (V. 24. 25). Hiemit verletzt er aber offenbar die ursprüngliche Form der Rede Jesu, welche die Zerstörung der Hauptstadt und die Wiederkunft in eine enge Verbindung setzte. Hiefür spricht nicht nur die Erwartung, welche das ganze apostolische Zeitalter von der nahen Wiederkunft des Heilandes hegte, und welche durch Reden wie Matth. 16, 28; 24, 33; Luc. 9, 27 begründet gewesen sein muss, sondern auch das Theologumenon vom neuen Jerusalem (Gal. 4, 25; Apoc. 21, 2) war nicht möglich, wenn nicht die Vollendung des göttlichen Reiches von Jesus selbst mit der Erwartung des Unterganges des alten Jerusalem verknüpft gedacht wäre[2]). Wenn also Lucas dessenungeachtet beide Momente durch einen langen Zeitraum geschieden wissen will, so ist dies eine

1) Mit Ausnahme von V. 18. 21. 22, welche interpolirt sind.
2) Vgl. Strauss, L. J. II, S. 333 ff.

eigenmächtige Aenderung, welche den historischen Thatbestand verletzt, aber offenbar aus der Erfahrung hervorging, dass Jerusalem unterging, ohne dass der Messias erschien. In diesem Falle traten nun die καιροὶ ἐθνῶν als Hülfsvorstellung ins Mittel, die wahrscheinlich in Apoc. 11, 2 ihren Ursprung hat. Dass ferner Lucas im Widerspruch mit Matthäus (24, 9) die Verfolgungen der Jünger vor den Kriegen will eintreten lassen (πρὸ δὲ τούτων πάντων V. 12) kann man möglicherweise daher erklären, dass zwar jene, aber nicht diese wirklich erfolgt waren[1]), so dass auch hierin eine Correctur des Matthäus läge. Diese Correctur wäre allerdings nicht zweckmässig, da ja die vergebliche Erwartung jener Kriege im Vergleich mit der wirklich eingetretenen Zerstörung Jerusalems, vielmehr dahin führen musste, jene ganz zu tilgen. Aber Consequenz in der Bearbeitung des Stoffes ist ja, wie wir so oft bemerkt haben, nicht die Sache unseres Schriftstellers. Desshalb können wir Neander[2]) nicht beistimmen, der durch die Bemerkung, dass der 3te Evangelist, wenn er nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben habe, diese Rede nicht consequent geändert, und desshalb vielmehr gar keine Aenderung vorgenommen haben werde, die Glaubwürdigkeit desselben vor dem Matthäus zu behaupten sucht. Wenn Neander ausserdem auf V. 18 aufmerksam macht, worin sich doch zeige, dass der Evangelist Unverständiges nicht getilgt habe, so ist dieser Einwand dadurch erledigt, dass dieser Vers vielmehr interpolirt ist. Die Rede bei Lucas ist also der Art, dass sie durch ihre Uebereinstimmung mit dem parallelen Abschnitt der Matthäischen deren Glaubwürdigkeit unterstützt, während ihre Abweichungen von demselben nur auf die Rechnung des Schriftstellers kommen. Nur darüber kann noch die Frage entstehen, warum bei Lucas die Schilderung des Endgerichtes (Matth. 25, 31—46) nicht zu lesen ist. Allein das, was Matthäus in diesem Abschnitt dramatisch ausarbeitet, hat Lucas schon in anderer Verknüpfung angebracht. Er spricht an mehreren

1) Vgl. de Wette zu d. St.
2) L. J. S. 660.

Orten theils von einer ἀνάστασις δικαίων (14, 14) theils davon, dass die Auferstandenen ἰσάγγελοι sein werden (20, 35). Wenn nun dies nicht ausdrücklich mit der Parusie Christi in Verbindung gesetzt wird, so ist doch kein Zweifel, dass jene Belohnung der Gerechten mit diesem Zeitpunkt zusammentrifft, wo die βασιλεία τοῦ θεοῦ (21, 31) oder der αἰὼν μέλλων (20, 35) eintritt. Die Strafe für die Weltkinder tritt aber ebenfalls als Verderben für dieselben mit der Parusie ein, wie die Vergleichung der Parusie mit dem über die Zeitgenossen Noahs und Loths eingebrochenen Verderben beweist (cap. 17, 27. 29. 30)[1]. Diese Vorstellungen entsprechen völlig dem Resultat, das das Endgericht bei Matthäus zeigt. Allerdings ist der Maassstab der Verdammung ein anderer, und ferner gilt bei denen, welche belohnt werden, nicht die Voraussetzung, dass sie auferstanden sind (24, 31; 25, 31), allein in eben diesen Stellen wird das Endgericht eng mit der Parusie verknüpft: und dies ist der Punkt der Identität mit Lucas. Der Unterschied aber, welcher in der Hervorhebung der Auferstehung durch Lucas liegt, zeugt wiederum von dem späteren Standpunkt, auf welchem derselbe steht. Denn die Nichterwähnung der Auferstehung bei Matthäus beruht darauf, dass ja die Parusie noch von Jesu Zeitgenossen erlebt werden soll (Matth. 24, 34), und insofern ist diese Anschauung consequent durchgeführt. Bei Lucas finden wir wiederum die Ungleichheit der Behandlung, dass er allerdings noch diesem Geschlechte die Wiederkunft verheissen lässt (21, 32), und dennoch zugleich durch ausdrückliche Hervorhebung der Auferstehung zu erkennen giebt, dass jenes Geschlecht schon ausgestorben ist. So sehr also die Scene des Endgerichts im Geiste der eschatologischen Reden des Matthäus ist, so ist doch zu bezweifeln, ob die dramatische Ausführung ganz vollständig historisch ist.

Zum Schluss werfen wir noch einen Blick auf die Parabeln im ursprünglichen Lucas. Unter ihnen sind einige, deren Sinn ganz unverkennbar ist, nämlich die von

1) Vgl. Georgii, über die Eschatologie des N. T. In den Theol. Jahrb. 1845, H. 1, S. 14 f.

den zwei Schuldnern (7, 41 ff.), die vom barmherzigen Samariter (10, 30), die von dem Manne, welchen im Sammeln der Schätze der Tod überrascht (12, 16 ff.), die beiden vom verlornen Schafe und vom verlornen Groschen (15, 4 ff.), so wie die beiden vom Erfolge des anhaltenden Gebetes (11, 5 ff.; 18, 2 ff.) und endlich die vom Pharisäer und Zöllner (18, 9 ff.). Wenn nun auch die bei mehreren derselben vom Evangelisten angegebenen Veranlassungen nicht von besonders hoher Glaubwürdigkeit sind, so thut dies den Parabeln selbst keinen Eintrag, welche in ihrer Einfachheit offenbar auf Jesum zurückweisen. Alle diese Parabeln sind dem Lucas eigenthümlich. Dagegen finden die Parabeln von dem Gastmahl (14, 16—24) und von den den Knechten anvertrauten Minen (19, 11—27) ihre Parallelen bei Matth. 22, 2—13 und 25, 14—30 in der Weise, dass bei Matthäus die erstere, bei Lucas die letztere mit einer Parabel von aufrührerischen Unterthanen vermischt ist [1]). Dass eine solche Vermischung nicht ursprünglich sein kann, hat Strauss überzeugend dargethan. Desshalb wird denn die Form, welche die Parabel vom Gastmahl bei Lucas hat, echt sein. Dies beweist auch die Art, in welcher die zuletzt Eingeladenen bezeichnet werden. Dieselben zerfallen in zwei Klassen, in die Armen und Krüppel, welche von den Strassen der Stadt, und in diejenigen, welche von den Landstrassen herbeigeholt werden, womit offenbar theils die armen Juden im Gegensatz zu den Vornehmen, theils die Heiden gemeint sind [2]). Diese Vorstellung ist Jesu ohne Zweifel zuzutrauen. Dagegen enthält die Parabel bei Matthäus diese feine Unterscheidung nicht, sondern in ihr werden den ursprünglich Eingeladenen, welche dafür die Diener des Gastgebers misshandeln und tödten, diejenigen überhaupt entgegengesetzt, welche von den Landstrassen geholt werden, also Heiden überhaupt den Juden. Diese Veränderung konnte nur späterhin eintreten, als man darauf verzichtete, die Juden dem Christenthume geneigt zu machen, obwohl, wie der hin-

1) Vgl. Strauss L. J. I, S. 634 ff.
2) Vgl. de Wette z. d. St.

zugefügte Zug von der Ausweisung des nicht festlich Geschmückten beweist, der Anspruch fortdauerte, dass die Heiden jüdische Sitte annehmen müssten. Dagegen ist es in der andern Parabel (Luc. 19, 11 ff.), wie Strauss gezeigt hat, durch Ausscheidung der Verse 12. 14. 15. 27 möglich, zwei unabhängige Parabeln herzustellen. Dass dieselben ohne Schuld des Evangelisten gemischt worden seien, ist wohl anzunehmen, doch übersehe man nicht, dass diese Parabel in ihrem Zusammenhang sehr tendenziös ist, obgleich nur ein Umstand in derselben geeignet ist, diese Tendenz auszudrücken. Dieselbe soll nämlich nach Vers 11 von Jesu erzählt sein, um die Meinung zu widerlegen, als ob sogleich in Jerusalem das göttliche Reich auftreten würde. Hiezu dient aber in der ganzen Parabel nur der Zug: ἄνθρωπος εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, denn von den weiteren Momenten, der Anvertrauung der Pfunde an die Diener und der bei der Rückkehr des Herrn erfolgten Belohnung und Bestrafung, wird nicht Anwendung gemacht auf die Mission der Jünger und die Verheissung der endlichen Wiederkunft zum Gericht, wie es doch bei Matthäus geschieht, der die einfache Parabel in die eschatologische Rede einreiht. Da nun ferner diese Parabel offenbar nur darum erzählt ist, um die Geschichte vom Einzuge Jesu in Jerusalem auszuschliessen [1]), der dem Evangelisten seines jüdischen Typus wegen anstössig war, da ausserdem die Orts- und Zeitbestimmung in Vers 11 im Verhältniss zum Vorhergehenden nicht recht verständlich ist, so scheint die Bedeutung und der Sinn, welcher der Parabel im Zusammenhange beigelegt wird, vielmehr auf einer willkührlichen Combination des Evangelisten zu beruhen, als dass seine Darstellung der Geschichte vom Einzuge in Jerusalem ihre Glaubwürdigkeit entziehen könnte. Die letztere ist ohne Zweifel historisch und um so mehr werden wir sie dafür zu halten haben, da unser Evangelist sichtbar sich bemüht hat, sie um ihren Credit zu bringen,

1) S. oben S. 99 f.

ohne jedoch dazu durch andere richtigere Thatsachen befähigt oder berechtigt zu sein.

Es bleiben noch die beiden Parabeln im 16ten Capitel übrig, die vom ungerechten Haushalter, und vom Reichen und Armen, und die Rede, durch welche sie verknüpft sind. Es kann hier nicht der Ort sein, eine kritische Sichtung der Menge von Erklärungen vorzunehmen, welche die erstere Parabel erfahren hat, die sämmtlich darum misslungen sind, weil sie alle einzelnen Züge der Parabel in die Deutung hineinziehen wollten, während die Unmöglichkeit, dies auf befriedigende Weise zu thun, die Folgerung nahe legen musste, dass einzelne Züge der Erzählung für die Deutung gleichgültig sind [1]). Dies hat Strauss mit Recht hervorgehoben, und dadurch den Quälereien ein Ende gemacht, denen die Ausleger sich und die Parabel unterworfen haben. Da nämlich auch die Parabeln vom Gebet (cap. 11, 5 ff.; 18, 2 ff.) der Art sind, dass in ihnen Gott sowohl in einem trägen Freunde als in einem ungerechten Richter dargestellt ist, die Erklärung folglich von diesen Eigenschaften abstrahiren muss, so ist auch in der Parabel vom Haushalter der Umstand nur Nebensache, dass die Wohlthätigkeit, wegen deren er gelobt wird, und welche sein Beispiel empfehlen soll, auf einem Betruge beruht [2]). Diese Empfehlung der Wohlthätigkeit ist ganz im Sinne des Lucanischen Jesus, wenn man cap. 18, 22; 11, 41 vergleicht. Die Schwierigkeit, welche, wie gesagt, bei allen übrigen Erklärungen zutrifft, findet auch bei der sehr speciösen Deutung statt, welche der Ungenannte der Parabel giebt [3]). Ihm zufolge wäre der ungerechte Haushalter, welcher den Schuldnern des Herrn ihre Schuld schenkt, und desshalb zwar verläumdet, doch vom Herrn

1) Namentlich erweist sich das Bestreben der Ausleger, diese Parabel mit der vom verlornen Sohn in einen gewissen Ideenzusammenhang zu setzen und daraus einen Gewinn für die Erklärung jener zu ziehen, als nichtig, weil die Parabel vom verlornen Sohn interpolirt ist.

2) Vgl. Strauss L. J. I. S. 628 ff.

3) Die Evangelien u. s. w. S. 137 f.

gelobt und anerkannt wird, — der Apostel Paulus, welcher als Vertreter der Sündenvergebung aus Gnaden, ungerecht erscheint, aber lobenswerth ist. Das wäre ein rechter Sinn in einem paulinischen Evangelium! Aber auch bei dieser Deutung kommen mehrere Züge zu kurz. Nämlich in der Parabel geschieht die Verkürzung der Schulden aus Eigennutz des Haushalters, und dies Motiv kann ja bei Paulus nicht vorausgesetzt werden. Ferner aber erklärt der Ungenannte schon das διασκορπίζειν (V. 1) als die heimliche Praxis der Sündenvergebung, mit der der Haushalter (Paulus) nachher nur öffentlich hervortritt, nachdem er desswegen verläumdet ist. Dies ist aber nicht im Sinne der Parabel, da die Tilgung der Schulden als eine neue Art von Untreue bezeichnet wird, welche der Haushalter bisher nicht getrieben hat. Also so ganz einfach und richtig löst auch diese Erklärung die Parabel nicht, wesshalb sich die von Strauss als die einzig mögliche empfiehlt. Natürlich gehören dann Vers 10—13 nicht mehr in den ursprünglichen Zusammenhang, da die darin enthaltene Empfehlung der Treue im Kleinen wie im Grossen gerade dem Zuge der Parabel widerspricht, auf welchem in derselben die Möglichkeit der gebotenen Wohlthätigkeit beruht. Man wird auch darin Strauss [1]) Recht geben müssen, dass der Evangelist durch den Gedanken an den μαμωνᾶς ἄδικος veranlasst wurde, diese Gnomen hier anzureihen, ebenso wie er durch die Erwähnung des Falles, dass man Jesum verläugnen könne (cap. 12, 9), darauf geführt wurde, die Warnung vor der Sünde gegen den heiligen Geist daran zu fügen (V. 10), welche sonst in den Zusammenhang nicht passt; und ferner in Cap. 12, 54—59 zwei gar nicht zusammengehörige Reden aneinanderknüpfte durch die ganz äussere Verwandtschaft der Begriffe κρίνειν und δοκιμάζειν. Diese Beispiele berechtigen also, nicht blos Vers 13 in unserer Stelle als nicht hergehörig auszuscheiden, wie von de Wette und Schneckenburger (Beiträge zur Einl. ins N. T.) geschieht, sondern auch Vers 10—12.

1) A. a. O. S. 629 f.

Einen noch grösseren Mangel an Zusammenhang hat Strauss bei den folgenden Versen 14—18 gefunden [1]), der natürlich bei der jetzigen Lesart in Vers 17 τοῦ νόμου nicht abzuläugnen ist. Allein auch wenn durch die ursprüngliche Lesart τῶν λόγων μου ein verständiger Zusammenhang zwischen den Versen 16—18 möglich wird, so ist diese Sentenz doch weder vorwärts noch rückwärts recht anzuknüpfen, und in sich selbst nicht frei vom Verdacht gegen ihre Ursprünglichkeit. Nämlich dem Murren der Pharisäer, welches durch die Verletzung ihrer Habsucht hervorgerufen wird (V. 14), antwortet Jesus mit dem Vorwurf der Heuchelei, der als solcher noch nicht, wie de Wette meint, den Vorwurf der Habsucht in sich schliesst. Desshalb ist der Ausspruch auch nicht schlagend genug gegenüber dem vom Evangelisten erwähnten Motiv der Auflehnung der Pharisäer. War diese durch Habsucht hervorgerufen, so erwartet man von Jesu eine bestimmte Rüge dieses Lasters, etwa in der Art wie Cap. 21, 47. Da dies nicht der Fall ist, so muss es also zweifelhaft werden, ob der Evangelist mit Recht hier eine Auflehnung der Pharisäer aus Geldgeiz erwähnt, die zwar durch die vorhergehende Parabel motivirt wäre, aber in der Antwort Jesu nicht vorausgesetzt ist. Da nun aber in so vielen Fällen die Formeln, womit der Evangelist Reden einleitet, von ihm fingirt sind, so ist es wohl nicht zu bezweifeln, dass auch die Notiz in Vers 14 nur von ihm herrührt. Dann zeigt sich aber recht deutlich, dass der Evangelist hier nur eine Anzahl Gnomen gesammelt hat, die in keinem Zusammenhang mit einander stehen, sondern die ganz gleichgültig gegen einander sind. Denn die Proclamation des Endes des Gesetzes (V. 16) hat gar keine Beziehung auf die vorher gerügte Heuchelei der Pharisäer; da man doch billig Anstand nehmen muss, diese beiden Sentenzen so mit einander zu verbinden, als ob das Gesetz, welches, obwohl aufgehoben, von den Pharisäern beobachtet würde, selbst die Stütze ihrer Heuchelei und somit βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ

1) A. a. O. S. 607 f. 631.

θεοῦ sei. Dies wäre aber die einzig mögliche Verbindung. Ferner fehlt jede Verbindung zwischen Vers 18 und 19, da eine allegorische Auffassung der Anspielung auf die Ehe und Ehescheidung [1]) sowohl nicht hilft, um die folgende Parabel einzuleiten, als auch positiv falsch ist, da jener Ausspruch über die Ehescheidung als Beispiel der λόγοι κυρίου angeführt wird, deren Unvergänglichkeit eben behauptet ist. Aber auch diese Verbindung ist schwerlich ursprünglich. Denn wenn auch an der Ursprünglichkeit der Sentenzen V. 17. 18 kein Zweifel sein kann (vergl. Matth. 24, 35; 5, 32) so ist doch die letztere nur im Zusammenhang der Matthäischen Bergrede verständlich, während sie hier in sofern unpassend steht, als entweder ein Beweis für die Behauptung in Vers 17 nöthig, oder eine Probe jener unvergänglichen Worte Jesu überflüssig war. Endlich aber, so entschieden die beiden Verse 16. 17 der antinomistischen Tendenz des Evangelisten dienen, so ist doch sehr zu bezweifeln, ob Jesus so etwas ausgesprochen hat. Denn hat er sich so principiell wie hier gegen die Gültigkeit des Gesetzes erklärt, so ist die Bergrede bei Matthäus falsch, in welcher er die Unvergänglichkeit des Gesetzes behauptet. Hier kann kein Zweifel darüber sein, dass die Matthäische Schilderung die richtige ist, denn hätte schon Jesus mit einer solchen Bestimmtheit principiell das Ende des Gesetzes erklärt, so wäre der jüdische Charakter der ursprünglichen Gemeinde, und der Widerstand, den die Paulinische Abrogation des Gesetzes bei ihr fand, durchaus nicht zu erklären. Dazu kommt, dass Vers 16 offenbar nur aus der ähnlichen Stelle bei Matth. 11, 13: πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν entstanden ist, welche letztere durchaus im Einklang mit der absoluten Geltung des Gesetzes als Gesetz steht. Mit jenen Sätzen bei Lucas steht die Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus in keiner näheren Verbindung, vielmehr beweist der Satz: ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν, dass

1) Die Evangelien u. s. w. S. 141.

hier dem Gesetz doch eine positivere Bedeutung gegeben wird, als in den obigen Sätzen. Dass die Parabel, welche ursprünglich den Gegensatz der Reichen und Armen anschaulich machen soll, durch den Zusatz Vers 27—31 die Wendung auf den Gegensatz der Heiden und Juden bekommen hat, ist oben gezeigt worden [1]). Hier kann nur noch bemerkt werden, dass diese Umbildung schwerlich im Sinne Jesu ist. Von einer völligen Ausschliessung der Juden vom Himmelreich haben wir bisher in dem ganzen (ursprünglichen) Evangelium keine Spur gefunden, obgleich wegen seiner paulinischen Tendenz der Verfasser Aussprüche von dergleichen Inhalt gewiss aufgenommen hätte, wenn sie ihm bekannt gewesen wären. Aber der vorliegende Fall ist der einzige, dass Jesu eine Rede dieses Sinnes in den Mund gelegt wird, die jedoch schon aus äusseren Gründen, nämlich wegen ihres Verhältnisses zu dem Grundstamm der Parabel, in ihrer Ursprünglichkeit verdächtig ist. Sie kann desshalb als Erzeugniss der Tradition nur dafür beweisen, dass zur Zeit der Abfassung des Evangeliums Sentenzen im Umlauf waren, welche die Ausschliessung der Juden vom göttlichen Reich behaupteten. Denn dass der Zusatz nicht vom Evangelisten selbst herrührt, dafür bürgt uns seine Abweichung von dem Gedanken des 16ten Verses.

Unsere Betrachtung der Reden im ursprünglichen Lucas hat in den einzelnen Fällen zu verschiedenartigen Resultaten geführt, da wir bemerken mussten, dass der Schriftsteller theils sich begnügt hat, die ihm überlieferte Tradition unverändert aufzunehmen, theils dieselbe nach seinen Parteitendenzen, oder den Zeitumständen, oder blos der abgerundeten Form wegen umgearbeitet hat. Die Ungleichheit dieses Verfahrens ist also ganz ähnlich seiner Inconsequenz in der Durchführung der dogmatischen und pragmatischen Anlage der Schrift, und hängt eng mit derselben zusammen. Zugleich haben wir aber auch erkannt, dass er seine Sammlung später als Matthäus angestellt

1) S. 182 f.

hat, indem manche Abweichung von demselben in Vorstellungen und Anschauungen, der die lebendige Tradition unwillkührlich unterworfen ist, nur aus einer spätern Zeit zu begreifen ist. Ein zweiter Beleg dafür ist, dass die Kenntniss der Anlässe zu manchen Aussprüchen Jesu, welche wir noch bei Matthäus finden, bei Lucas verloren gegangen ist (Luc. 12, 10 vergl. Matth. 12, 24. 31 ff.; Luc. 12, 54—56 vergl. Matth. 16, 1 ff.; Luc. 17, 1—6 vergl. Matth. 18, 6. 7. 15. 21; 17, 18—20), so dass wir dieselben nur durch Vergleichung mit Matthäus recht verstehen können: oder dass zusammengehörige Gedanken auseinandergerissen sind (Luc. 9, 46—48; 18, 15—17 vgl. Matth. 18, 1—5). Sind aber diese Verhältnisse der Art, dass man, wie von DE WETTE [1]) geschieht, eine bewusste Abhängigkeit des Evangelisten in seiner Arbeit von Matthäus annehmen kann? Wenn man von den bei DE WETTE als Belege dieser Behauptung angeführten Stellen des Lucas diejenigen abzieht, welche zu den Interpolationen gehören, und weiterhin zur Sprache kommen werden, so bleiben sehr wenige zum Grundstamm des Evangeliums gehörige übrig. Nämlich zuerst Luc. 17, 1—4 deren Structur, wie DE WETTE sagt, nur aus Matthäus erklärbar sein soll, während er, wie oben bemerkt wurde, den Bericht des Matthäus Cap. 18, 1 ff. im Commentar geradezu für die Quelle jener Gnomen erklärt. Hat aber unser Evangelist jenen Matthäischen Text gekannt, so ist vielmehr unbegreiflich, dass er jene Gnomen so einzeln herausgerissen, und nicht die wohlzusammenhängende Darstellung des Matthäus aufgenommen hat. Vielmehr ist die Fassung jener vereinzelten Gnomen bei Lucas, wie wir schon bemerkt haben, ein offenbares Merkmal der Unabhängigkeit seiner Bearbeitung von dem Vorgänger. Auch die Lucanische Bergrede, welche DE WETTE ein Zerrbild der bei Matthäus nennt, ist vielmehr nur als ein reines Resultat der Tradition zu betrachten, so wenig geläugnet werden soll, dass der Evangelist aus der Tradition auch den

1) Einl. ins N. T. S. 155 ff.

Abschnitt kannte, welcher bei Matthäus die Hauptsache ist, den er jedoch aus bekannten Gründen überging. Zwar hat DE WETTE Recht, wenn er die Stellung der Rede bei Lucas als Frucht seines willkührlichen Pragmatismus ansieht; dass derselbe aber von Matthäus abhängig sein sollte, ist nicht einzusehen. Woher die in beiden Schriften verschiedene Stellung der Rede abzuleiten ist, das ist der Pragmatismus, den ein jeder der Verfasser seiner Schrift zu Grunde gelegt hat, ohne dass allerdings, wie wir gezeigt haben [1]), der Vorzug der historischen Richtigkeit darum dem Einen oder dem Andern zugetheilt werden darf. Ob die Abweichung in Luc. 21, 12 von Matth. 24, 8, nämlich die Umkehrung der Zeitfolge der der Parusie vorangehenden allgemeinen Kriege und der Verfolgungen der Jünger eine absichtliche Correktur ist, ist auch nicht über allen Zweifel erhaben. Es ist bemerkt worden, dass die Correktur unzureichend und inconsequent sein würde; und wenn eine solche freilich dem Evangelisten sehr wohl zugetraut werden dürfte, so braucht dabei nicht die Bekanntschaft mit Matthäus, sondern nur die mit der fortlaufend lebendigen Tradition vorausgesetzt zu werden. Oder es ist vielleicht gar nicht einmal eine Correktur in dieser Stelle zu suchen, sondern nur eine Variation der Ueberlieferung, die der Schriftsteller ohne Absicht aufnahm. Die nachbessernde Hand, wie DE WETTE sagt, kann man wohl in der Einschiebung von Cap. 7, 21 erkennen, nämlich, wie die meisten Einleitungsformeln von Reden aus der Reflexion des Schriftstellers entstanden sind, dagegen ist Cap. 9, 32 offenbar eine traditionelle Vermehrung der Geschichte von der Verklärung im Verhältniss zu Matthäus. Ebenso steht es mit Luc. 8, 45 und 22, 8 ff., da die Vermehrung des Wunderhaften eben nur ein Merkmal späterer Tradition, aber doch in keinem Fall ein Zeichen der Abhängigkeit von dem in diesen Punkten differirenden Bericht des Matthäus ist. Was also DE WETTE zusammenstellt: Abhängigkeit von Matthäus und Mangel an Ursprünglichkeit, das

1) S. 220 f.

schliesst sich vielmehr gegenseitig aus, da ja die Abhängigkeit von dem ursprünglichen Berichte des Matthäus auch dem dritten Evangelium die Ursprünglichkeit garantiren würde. Ebenso verfehlt, wie diese Ansicht, ist auch jene Hypothese von DE WETTE, dass der Evangelist das Evangelium Johannis flüchtig benutzt habe [1]), denn die von ihm als Beweis angeführten Stellen, in denen die Darstellung des Lucas eine Uebereinstimmung oder einen Anklang an Johannes verrathen soll, sind zu wenig eigenthümlich, als dass sie den Verdacht der Abhängigkeit des Lucas erregen könnten. Auch die Interpolationen im Lucasevangelium sind nicht der Art, dass sie auf das Johannesevangelium als ihre Quelle hindeuten [2]). Demnach ist es am sichersten, diese Hypothese fallen zu lassen, welche auch nichts zur Erklärung der Eigenthümlichkeiten des 3ten Evangeliums beiträgt. Der Grundstamm desselben ist nur aus der Tradition herzuleiten, da sich Merkmale von Quellenschriften nicht vorfinden, und das Bestreben, dieselben zu entdecken, nur stattfinden konnte, wenn man den Prolog mit dem kanonischen Evangelium in seiner jetzigen Gestalt zusammenhielt, ohne die Kenntniss des Marcionitischen Evangeliums zur Hülfe zu nehmen.

Capitel V.

Charakter und Ursprung der Interpolationen im Evangelium des Lucas.

Das von uns so eben betrachtete Evangelium ist also der Grundstamm unseres dritten kanonischen Evangeliums, dessen Verfasser jene Schrift durch Vervollständigungen, Bereicherungen und einzelne Correkturen zu dem seinigen machte, obgleich, wie unsere erste Untersuchung erwies, die von ihm herrührenden fremden Elemente nur ganz äusserlich mit dem ursprünglichen Bestande in Verbindung

1) A. a. O.
2) Vgl. oben S. 111.

gesetzt sind. Diesem Resultat widerspricht auch die Vorrede des zweiten Bearbeiters nicht, obgleich sie, für sich betrachtet, auch keine eigentliche Spur zur Erklärung der Entstehung des dritten Evangeliums darbietet. Der Verfasser unterscheidet sich darin von den Vielen, welche vor ihm, durch die Berichte der Augenzeugen und Theilnehmer an dem Werke und der Geschichte Jesu befähigt, Aufzeichnungen derselben unternommen haben, setzt also schriftliche Evangelien voraus. Wenn wir nun als eins derselben dasjenige kennen gelernt haben, welches der Verfasser des 3ten Evangeliums zur Grundlage seiner Schrift gemacht hat, so wird dieses Verhältniss desselben zu jener Vorarbeit nicht ausgeschlossen durch die Worte, in welchen der Vorredner den Unterschied seiner Quellen von denen seiner Vorgänger bezeichnet. Dass diese aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben, sagt er deutlich; von sich selbst sagt er nur, er habe Alles von Anbeginn sorgfältig verfolgt und in Erfahrung gebracht. Dieser vorsichtige und nicht ganz direkte Ausdruck enthält natürlich das Geständniss, dass der Verfasser zur Erreichung seines Zweckes namentlich an jene schriftlichen Versuche seiner Vorgänger sich gehalten habe, obgleich derselbe allerdings nicht ausschliesst, dass auch er noch Manches aus der Tradition geschöpft habe. Bei der Gleichförmigkeit des Inhaltes jener früheren Versuche, und der Ehrfurcht, welche sie jedenfalls einflössen mussten, ist es daher natürlich nicht zu verwundern, wenn jene Benutzung der Quellenschriften in der Art geschah, dass eine derselben zu Grunde gelegt, und durch andere Elemente bereichert wurde. Für diese Art von Schriftstellerei haben wir im Verhältniss des zweiten Petrusbriefes zu dem Briefe des Judas, in dem des Epheserbriefes zum Colosserbrief, der Clementinischen Recognitionen zu den Homilieen, wenn auch nicht ganz genaue, aber doch ähnliche Beispiele. Dass nun aber unser Verfasser seine Arbeit unternahm, dazu bewogen ihn zwei Gründe. Einmal, dass er alle Begebenheiten von Anfang an erforscht hatte (*παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*), woraus wir

folgern müssen, dass er die nöthige Vollständigkeit in jeder der älteren Schriften vermisste. Dann aber getraute er sich auch, einen Bericht voll Gewissheit und Zuverlässigkeit zu liefern. Die Vollständigkeit seiner Forschung bewährte der Verfasser in der Hinzufügung der Geschichte von der Kindheit und Taufe u. s. w. Worin aber die ἀσφάλεια bestehen soll, ist nicht so leicht zu erkennen. Das Versprechen derselben scheint ein kritisches Verfahren anzudeuten, das jedoch der Berufung auf die von Augenzeugen herrührenden Quellenschriften widersprechen möchte. Denn gerade diese, sollte man meinen, gewährleisteten die Glaubwürdigkeit seines Berichtes. In diesem Falle fiele das Merkmal der ἀσφάλεια mit dem der Vollständigkeit und Quellenmässigkeit des Berichtes zusammen. Denn eine historische Genauigkeit in dem höheren Sinne, in welchem sie unsere Zeit verlangt, wird man auch darum dem Evangelisten nicht zutrauen dürfen, weil, wie wir schon oben an einigen Differenzen des Marcionitischen und kanonischen Textes nachgewiesen haben [1]), er in der Bearbeitung des ursprünglichen Evangeliums ein antimarcionitisches Partheiinteresse verfolgte. Dass uns hievon die Vorrede nichts meldet, ist ebenso natürlich, da ein bestimmtes Bewusstsein über das Recht oder Unrecht dieses Verfahrens in dem Evangelisten nicht gesucht werden darf. Oder sollte vielleicht die ἀσφάλεια der Geschichte gerade in ihrer antimarcionitischen Fassung, nämlich darin, dass die Anknüpfungspunkte für Marcions Auslegungen weggeräumt wurden, bestehen? Wenn wir dies annehmen dürften, so wäre erklärt, warum der kirchliche Bearbeiter gerade jenes von Marcion gebrauchte Evangelium seiner Schrift zu Grunde legte, das in seinen Augen der ἀσφάλεια ermangelte, die er ihm dadurch verlieh, dass er es zum Gebrauche Marcions untüchtig machte. Ich vermuthe, dass wir dies für den Hauptzweck der kirchlichen Redaction erklären dürfen, dem sich das Streben nach Vollständigkeit nur unterordnet. Denn wäre dies die Hauptsache, so wäre nicht zu

1) S. 123 ff.

erklären, dass bei der Fülle evangelischen Traditionsstoffes die Bereicherungen der ursprünglichen Schrift im Verhältniss zum Ganzen wenig mehr als den vierten Theil betragen, und das Matthäusevangelium eine Reihe wichtiger Erzählungen und Reden vor dem dritten noch voraus hat. Wir werden also bei den Interpolationen und Zusätzen des dritten Evangeliums als mögliche Gründe jene Partheitendenz und das Streben nach Vollständigkeit zu unterscheiden und zu untersuchen haben.

Indem wir die Geschichte der Kindheit, Taufe und Versuchung Jesu zunächst bei Seite lassen, wenden wir uns zu dem veränderten Anfang (cap. 4, 16—31), welchen der Ueberarbeiter der Grundschrift gegeben hat. Er hat nämlich die Stellen der Erzählungen über das erste Auftreten Jesu in Capernaum und in Nazareth vertauscht, und der letzteren durch Interpolationen einen ihr ursprünglich ganz fremden Charakter verliehen. Während nämlich, wie wir gesehen haben, das Verhalten der Nazarethaner gegen Jesum ein ganz freundliches war, wird durch die Einflechtung des Satzes: *οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ* der der ursprünglichen Darstellung gänzlich widersprechende Eindruck hervorgerufen, als ob die Nazarethaner Jesu feindselig begegnet seien. Diese Interpolation hat ihren Grund offenbar in der Geschichte, welche Matth. 13, 54 ff. aufbewahrt hat, dass Jesus den verächtlichen Empfang seiner Landsleute mit jenen Worten beantwortet habe, obgleich die verschiedene Fassung der wichtigen Worte in beiden Stellen es vielleicht verhindert, eine directe Entlehnung derselben aus dem Matthäus anzunehmen. Ihren Zweck aber haben die Worte bei Lucas darin, dass die folgenden Worte angeknüpft werden konnten (V. 25—27.). Wie nämlich Matthäus die Bergpredigt gleichsam als Programm an den Anfang der Wirksamkeit Jesu gestellt hat, weil sich in derselben die Bedeutung entfaltete, welche er hauptsächlich für den Evangelisten hatte, so benutzt Lucas unsere Geschichte dazu, um sie mit den Zügen auszustatten, in welchen, seiner Ansicht nach, die Hauptbedeutung Jesu bestand. Nämlich die Aus-

legung der Prophetie mit dem Schlusse: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν (V. 17—21) zeigt Jesum als den Erfüller der Weissagungen; die Hindeutung auf den Vorzug aber, den Elias und Elisa Heiden gewährt haben (V. 25—27), soll die Zurücksetzung der Juden hinter den Heiden in Betreff des Christenthums begründen. Beweist nun hiedurch der Ueberarbeiter, dass er ein Pauliner ist, so darf man wohl annehmen, dass die Anwendung der Prophetenstelle auf Jesus gegen Marcion gerichtet ist. Marcion folgerte aus dem Anfang seines Evangeliums (V. 31), dass Jesus ohne Vorbereitung, ohne irdischen Zusammenhang in die Welt eintrat. Desshalb musste nun Jesus selbst sich auf seine Ankündigung durch den Propheten berufen; desshalb auch nahm der Ueberarbeiter die Umstellung der beiden Abschnitte vor, um auch nicht einmal den Schein übrig zu lassen, als ob Jesus zuerst in Capernaum plötzlich erschienen sei. Mit welchem historischen Rechte der Evangelist Jesum jene eingeschalteten Reden aussprechen lässt, wird wohl unentschieden bleiben müssen. Denn wenn auch kein Zweifel dagegen stattfinden kann, dass Jesus überhaupt sich auf Stellen des A. T. berufen hat, und namentlich für unsere Stelle ein Beweis in Luc. 7, 22 liegt, so ist doch auch erklärlich, dass das Streben der Christen, im A. T. Anlehnungspunkte zu finden, sie dahin führte, dergleichen Beweisstellen schon Jesu in den Mund zu legen. Da nun hier eine so bestimmte Tendenz des Schriftstellers klar zu Tage liegt, der, wenn er nach Marcion schrieb, schon durch 100 Jahre von den wirklichen Begebenheiten getrennt war, da es ferner ohnedies weifelhaft bleiben muss, ob gerade die Synagoge zu Nazareth der Ort für diese Reden war, indem schon Matthäus nicht mehr zu sagen weiss, was Jesus dort gelehrt habe (13, 54 ff.), so müssen wir billig Bedenken tragen, ob Jesus gerade in dieser Form sich auf die Stelle des Jesaias, und auf das Beispiel der beiden älteren Propheten berufen habe. Allein darum wird der Evangelist noch nicht auf eigne Hand die Sache so dargestellt haben, sondern er kann auch hierin der Tradition gefolgt sein.

Die übrigen Veränderungen des Textes, welche aus einer antimarcionitischen Tendenz abzuleiten sind, deren nähere Begründung oben gegeben ist, sind folgende:

Cap. 4, 16: der Zusatz *οὗ ἦν τεθραμμένος.*

Cap. 8, 19—21: die Auslassung der Worte *τίς ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες οἱ ἀδελφοί μου,* und der Zusatz von V. 19.

Cap. 10, 21: der Zusatz *καὶ τῆς γῆς.*

Cap. 10, 22: die Umstellung der Glieder *τίς ἐστιν ὁ υἱὸς* und *τίς ἐστιν ὁ πατήρ,* und die Vertauschung der Form: *ἔγνω* mit *γινώσκει.*

Cap. 16, 17: die Vertauschung der Worte *τῶν λόγων μου* mit *τοῦ νόμου.*

Cap. 20, 35: die Auslassung der Worte: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* nach *καταξιωθέντες.*

Cap. 22, 3: der Zusatz *εἰςῆλθε δὲ σατανᾶς εἰς* und die damit zusammenhängende Umänderung der Construction des Satzes.

Cap. 24, 25: die Umänderung der Worte: *ἐλάλησεν ὑμῖν* in *ἐλάλησαν οἱ προφῆται,* und die Zusätze Vers 27 und in Vers 32: *καὶ ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς.*

Endlich die Einschiebung von Cap. 24, 44—46 und die damit zusammenhängende Veränderung der Construction von Vers 47.

Eine andere Reihe von Zusätzen bekundet ferner das auch in jener ersten Stelle schon ausgesprochene paulinische Interesse des Ueberarbeiters. Dies ist der Fall in Cap. 13, 28—30, indem der Rede, die den Gegensatz der wenigen Gerechten und der vielen Ungerechten betrifft, eine solche Wendung verliehen wird, dass als diese die Juden, als jene die Heiden erscheinen. Zu den Patriarchen und Propheten, welche im Himmelreich versammelt sind, werden andere Theilnehmer aus allen Himmelsgegenden versammelt werden, die Juden aber *(ὑμεῖς)* werden ausgeschlossen: so dass die Ersten die Letzten, die Letzten dagegen die Ersten sein werden. Dieselbe Gnome ist bei Matthäus theils Cap. 8, 11. 12 eingeflochten in die Geschichte vom Hauptmann zu Capernaum, theils Cap. 20, 16, als Schluss der Parabel von den für

verschiedene Arbeitszeit gleichbelohnten Arbeitern zu finden. Es ist nun nicht anzunehmen, dass unser Evangelist diese Gnomen von dort entnommen hat, wo sie in ganz anderem Zusammenhange stehen, da eine Anlehnung an den Matthäus nur in durchaus parallelen Stellen glaublich und wahrscheinlich sein wird. Auch ist keine völlige Uebereinstimmung weder in den Worten, noch in der Stellung zwischen Matth. 8, 11. 12 und Luc. 13, 28. 29. Darum mag der Verfasser die Formel wohl anderswoher geschöpft haben[1]).

Nicht ganz so schroff ist der Gedanke, welcher der Parabel vom verlorenen Sohne (Luc. 15, 11 ff.) zu Grunde liegt. Denn dass auch diese das Verhältniss der Juden und Heiden darstellen soll, ist, wenn es bisher auch noch nicht allgemein zugegeben ist, doch nimmermehr zu leugnen[2]). Der ältere Sohn, welcher seinem Vater viele Jahre hindurch gedient, nie ein Gebot desselben übertreten, und dennoch bisher keinen Lohn empfangen hat (V. 29), der desshalb seinen jüngern verdorbenen Bruder verachtet, und auf die gütige Aufnahme, die er dennoch vom Vater erfährt, scheel sieht (V. 30), ist ein getreues Bild des Judenthums, gegen welches Paulus im Römerbrief Cap. 9—11 die Aufnahme der Heiden ins Reich Gottes vertheidigen musste. Dagegen der jüngere Sohn, der sich von dem Vater trennt und in ein fernes Land zieht, um dort liederlich (V. 13) und in Hurerei zu leben (Vers 30) ist durch

1) Uebrigens scheint jene Gnome auch bei Matthäus nicht im rechten Zusammenhang zu stehen, denn der Glaube, den der eine Heide beweist, ist noch kein genügendes Motiv für die Ausschliessung der Juden und Aufnahme der Heiden, wenn dieselbe auch nur in prophetischer Rede die Aussicht gestellt wird. Denn wenn auch der Gedanke von der Aufnahme der Heiden dem Matthäischen Christus nicht fremd ist (21, 43; 24, 14; 28, 19), so ist doch der Gedanke an die Ausschliessung der Juden am Anfange der Laufbahn Jesu unwahrscheinlich. Da nun jene Verse in cap. 8. auch der Form nach sehr lose eingefügt sind, so möchten sie vielleicht auch dorthin nur von einem späteren Redacteur des so oft umgegossenen Matthäusevangeliums versetzt sein aus einer Quelle, welche auch der Lucas benutzt haben mag.

2) Vgl. Zeller in Theol. Jahrbüchern II, S. 81 ff.

diese πάθη ἀτιμίας (Rom. 1, 26) hinlänglich als Repräsentant der Heidenwelt charakterisirt. Auch der Zug, dass derselbe die Schweine hüten musste (V. 15), deutet dasselbe an, denn Schweine sind ja bei Juden nicht zu finden, sondern nur im Heidenlande [1]). Von dem vorher betrachteten Ausspruch unterscheidet sich jedoch die Parabel dadurch, dass sie mit der gnädigen Annahme des jüngeren Sohnes nicht die Verstossung des ältern verbindet, sondern demselben, dem Judenthume, in den Worten: τέκνον σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν (V. 31), die Priorität im Genuss des Heiles zuerkennt. Dies ist ganz im Sinne des Paulus, welcher, wenn er auch in Christo keinen Unterschied der περιτομὴ und ἀκροβυστία kennt, da beide nur in dem Glauben Gerechtigkeit finden, doch den Vorzug des Judenthums vollständig anerkennt, dass es durch den Bund und die Verheissung immer noch besonders nahe an Gott geknüpft ist (Röm. 3, 1. 2; 9, 4—6), und die Heidenwelt zu ihm nur wie der aufgepfropfte wilde Oelbaum zum echten sich verhält (Röm. 11, 17). Die Parabel stimmt im Grundgedanken mit den beiden vom verlorenen Schafe und verlorenen Groschen (cap. 15, 1—10) überein, mit welchen sie der Ueberarbeiter sehr passend verbunden hat, nur ist der einfache Sinn derselben genauer ausgearbeitet und individualisirt, und ausserdem die Figur des neidischen älteren Bruders hinzugethan worden. Matthäus theilt eine ähnliche Parabel mit (21, 28—31), von den beiden Söhnen eines Vaters, deren einer im Wort ungehorsam, in der That gehorsam, der andere im Wort gehorsam, in der That aber ungehor-

1) Der Verfasser der Schrift: die Evangelien u. s. w. S. 137 erinnert mit Recht an die symbolische Bedeutung der Hunde, welche sich von den Brosamen sättigen, die vom Tische fallen (Matth. 15, 26. 27), und mit dem ebenso sich ernährenden Lazarus verkehren (Luc. 16, 21); und dass die Schweine ebenso ein Bild des armen, verstossenen Heidenthums sein werden. Auf diese Weise würde dann der schwierige Ausspruch Matth. 7, 6 seine Erklärung finden, nämlich als Warnung, die Heiden zur Theilnahme am Heile nicht zuzulassen.

sam ist. Hier handelt es sich darum, den Vorzug der Zöllner und Huren vor den gesetzeseifrigen Pharisäern anschaulich zu machen, in welchem Verhältniss viel Aehnlichkeit mit dem nachherigen Gegensatz der Juden und Heiden liegt: jedoch entspricht das Resultat dieser Parabel: *οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* nicht dem der Parabel vom verlornen Sohn, sondern erinnert vielmehr an jene Sentenz bei Luc. 13, 28—30 (vgl. Matth. 21, 43.). Man sieht aber doch daraus, dass die Verschiedenheit von Brüdern in verschiedener Weise benutzt wurde, um die Verschiedenheit der Befähigung fürs göttliche Reich anschaulich zu machen, und so steht nichts entgegen, auch den Ursprung unserer Parabel von Jesu selbst herzuleiten. Allein schwerlich darf man die Form derselben, die so deutlich spätere Partheiverhältnisse darstellt, unmittelbar auf Jesum zurückführen, sondern nur etwa den einfachen Grundgedanken in ähnlicher Gestalt, wie in den Parabeln vom verlornen Schaf und verlornen Groschen.

Vielleicht bezieht sich auch die Erzählung von dem verschiedenen Benehmen der Verbrecher am Kreuz (cap. 23, 39 ff.) auf den Gegensatz der Juden und Heiden, von denen jene verstockt, diese aber empfänglich wären. Dieser symbolische Sinn der Stelle muss sich empfehlen, da der historische Character derselben doch sehr verdächtig ist. Die Erzählung wird von Matthäus nicht verbürgt, der vielmehr berichtet, beide Leidensgenossen hätten in die gegen Jesum gerichteten Schmähungen eingestimmt (cap. 27, 44), der einzige Gewährmann ist der Verfasser des 3ten Evangeliums, der wenigstens 100 Jahr nach dem Tode Jesu schrieb. Ferner trägt, wie wir gezeigt haben [1]), die Antwort, welche Jesus dem Verbrecher giebt, den Charakter späteren Ursprungs. Endlich aber ist nicht nur das Vertrauen, sondern schon die Bekanntschaft des Mannes mit der Wiederkunft Jesu, welche dieser ja nur insgeheim seinen nächsten Vertrauten verheissen hatte, durch-

1) S. oben S. 114 f.

aus unwahrscheinlich [1]). Verdankt also dieser Zug seine Entstehung der Tradition, so liegt es nahe, ihn als Symbolisirung des Gegensatzes der Juden und Heiden zu verstehen [2]). Doch wird der Evangelienschreiber wohl nicht mit diesem Bewusstsein diese Stelle aufgenommen haben.

Der Paulinismus des Ueberarbeiters zeigt sich ferner in der Einflechtung kleiner Sentenzen, welche ihren Ursprung von Paulus nicht verläugnen können. Es sind: cap. **19, 9**: *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν*, vgl. Röm. **4, 16**; Gal. **3, 7**; — und cap. **20, 38**: *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶμεν*, vgl. Röm. **14, 8** [3]).

Endlich verdankt auch wohl der Abschnitt cap. **17, 7—10** seine Aufnahme dem Paulinischen Grundgedanken von der Verdienstlosigkeit der Werke. Doch ist der Satz *δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν* in diesem Zusammenhange anders begründet als bei Paulus. Dieser leugnet das Verdienst der Werke, weil die Menschen unfähig seien, ihre Pflicht, nämlich das Gesetz ganz zu erfüllen. Hier im Lucas aber ist der Gedanke der, dass das Verdienst erst anfängt, wo die Pflicht aufhört, wozu zu ergänzen ist, dass da Alles unsere Pflicht ist, nichts für unser Verdienst übrig bleibt.

Dennoch ist der Paulinismus des Ueberarbeiters kein ganz freier und reiner, sondern derselbe erscheint zu einer Versöhnung mit den Judenchristen und zu einer Anerkennung des Gesetzes geneigt. Jenes beweist namentlich die Aufnahme der judaisirenden Kindheitsgeschichte ins Evangelium, dies die Art, wie die Stelle cap. **16, 17** in antimarcionitischem Sinne verändert worden ist. Diese Stelle in ihrer ursprünglichen Gestalt war ein getreuer Ausdruck des Paulinischen Gedankens vom *νόμος παιδαγωγός*, der eben dann aufhören musste, als durch die *λόγοι τοῦ κυρίου* die Freiheit und das Gottesreich zu ewiger Herrschaft erhoben wurde. Aber der ausschweifende Gebrauch, den Marcion von der Lehre des Paulus machte, das Extrem, zu welchem er dessen Abrogirung des Gesetzes steigerte, trieb dieje-

1) Vgl. de Wette z. d. St.
2) Vgl. Schwegler, Nachapost. Zeitalter II, S. 50 f.
3) S. oben S. 98 f. 103 f.

nigen Pauliner, welche ihm nicht folgen wollten, wieder zu einer höheren Anerkennung des Gesetzes, und dadurch zu einer Ausgleichung mit dem Judenchristenthum. Dies ist der allgemeine Gesichtspunkt, der die sonst ganz sinnlose Veränderung der Worte τῶν λόγων μου in τοῦ νόμου in Luc. 16, 17, die dazu dienen sollte, um dem Marcion eine Beweisstelle zu entziehen, so wichtig macht. Es ist derselbe, der den Ueberarbeiter unseres Evangeliums auch in der Abfassung der Apostelgeschichte geleitet hat.

Die übrigen Abschnitte, welche derselbe in die Grundschrift eingeschoben hat, tragen kein Merkmal des Partheicharacters an sich, sie sind also von dem Verfasser offenbar nur in dem Streben nach Genauigkeit und Vollständigkeit an ihren Platz gestellt worden. Dieselben sind theils mehr oder weniger den parallelen Stellen des Matthäus ähnlich, theils sind sie ohne Parallele in diesem Evangelium.

Zu den letzteren gehören:

Cap. 9, 31, die Bemerkung, dass die Männer des A. T. in der Verklärung mit Jesu über seinen Ausgang zu Jerusalem gesprochen haben.

Cap. 13, 1—9, die Belehrung und Drohung Jesu, zu welcher ihm die Nachricht Veranlassung giebt, dass Pilatus Galiläer getödtet habe, und die Parabel über den Feigenbaum.

Cap. 13, 31 — 33, die schwerverständliche Antwort an Herodes.

Cap. 19, 41—44, die Klage über Jerusalem, und die Weissagung seiner Zerstörung.

Cap. 21, 18, die Verheissung der Unverletzlichkeit an die Jünger.

Cap. 22, 35—38, die Ermahnung Schwerter zu kaufen.

Cap. 22, 43. 44, die Erzählung von dem Kampf und der Stärkung in Gethsemane.

Natürlich ist es unmöglich, die Herkunft dieser Abschnitte zu bezeichnen. Unter sich sind sie von sehr verschiedenem Werthe. Die Einschaltung von cap. 21, 18, nachdem kurz zuvor den Jüngern der Tod verheissen war,

ist um so weniger zu begreifen, da ja zur Zeit des Evangelisten dieselben sämmtlich gestorben, und einige auch als Märtyrer umgekommen waren. Oder soll jener Vers solche Vorstellungen und Legenden andeuten, wie, dass Johannes in Rom in heisses Oel getaucht, und unbeschädigt wieder herausgezogen worden sei[1]? Da wir den Verfasser des dritten Evangeliums offenbar in Rom zu suchen haben, so wäre möglich, dass derselbe derartige Legenden mit jenen Worten andeuten will. Denn sonst ist gar nicht zu begreifen, aus welchem Grunde der Vers hier eingeschoben ist[2].

Für traditionelle Erweiterungen sind die Interpolationen in der Geschichte von der Verklärung und vom Seelenkampf zu halten, deren historischer Werth, wie er an und für sich schon unsicher ist, da ja beiden Ereignissen Ohren- und Augenzeugen fehlten, dadurch ganz verdächtig wird, dass wir sie nicht früher als in den Interpolationen des 3ten Evangeliums finden. Bei diesem Character sämmtlicher 3 Stellen ist es wohl auch sehr zweifelhaft, ob sie vom Verfasser irgend einer früheren Schrift entnommen sind.

Ebenso scheinen auch die Antwort an Herodes, und die Ermahnung, Schwerter zu kaufen, wenn nicht Producte der Tradition, so doch durch dieselbe corrumpirt zu sein. Die Zweideutigkeit und Unverständlichkeit der letzteren Stelle ist oben[3] nachgewiesen worden. Bei jener (13, 31 f.) entspricht die Absicht des Herodes, Jesum zu tödten, nicht den sonstigen Nachrichten, die wir über seine Gesinnung gegen Jesum haben (Luc. 9, 7—9; 23, 8—11)[4].

1) Tertullian de praescr. haer. c. 36.

2) Auch bei Marcus 16, 18 (*κἂν θανάσιμόν τι πίωσι, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ*) findet sich offenbar eine Anspielung auf Legenden, wie die, dass Johannes ohne Schaden Gift getrunken habe (Vgl. Fabricius cod. apocr. N. T. II, 575 ff. Isidorus Hisp. de mortt. sanctt. c. 73) Euseb. Hist. Eccl. III, 39 erzählt dasselbe von einem Barsabas.

3) S. 112 f.

4) Dagegen schon Act. 4, 27 wird Herodes neben Pilatus als Verfolger Jesu genannt.

Ferner widerspricht dem Satze, dass kein Prophet ausser Jerusalem sein Ende finden könne, der Umstand, dass ja Johannes der Täufer anderswo umgekommen ist. Und endlich hat man bis jetzt vergebens versucht, den Sinn der Antwort Jesu zu enträthseln[1]). Diese Schwierigkeiten im Vergleich mit dem so späten Auftreten dieses Abschnittes lassen keinen anderen Ausweg übrig, als die Ursprünglichkeit der Erzählung ebenso, wie die des Abschnittes cap. 22, 35—38 in Frage zu stellen.

Solche Einwendungen treffen die beiden Abschnitte cap. 13, 1—9 und 19, 41—44 nicht, sie sind in sich klar und verständlich, und erregen keinen Zweifel gegen ihre Ursprünglichkeit. Denn wenn auch die Worte in dem letzteren Abschnitt *περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι* (19, 43) auffallend übereinstimmen mit dem Verfahren des Titus bei der Belagerung der Stadt[2]), so ist dies noch kein sicherer Beweis, dass die Weissagung *post eventum* gemacht sei, da die Einschliessung einer Stadt durch einen Wall zu den gebräuchlichen Mitteln der Belagerung gehörte, und in diesem Falle noch zu berücksichtigen ist, dass der von Titus errichtete Wall nicht zum Ziele führte, sondern von den Juden zerstört wurde.

Ausser diesen Abschnitten sind unter den Interpolationen noch eine Reihe solcher, welche mehr oder weniger mit Stellen des Matthäus übereinstimmen: wobei also der Schluss nahe läge, dass sie aus diesem Evangelium genommen seien. Allein die wörtliche Uebereinstimmung, welche, wie man denken sollte, doch damit verbunden sein müsste, findet sich nur in ganz wenigen Fällen, nämlich Luc. 10, 13—15 verglichen mit Matth. 11, 21—23; Luc. 13, 34. 35 vgl. mit Matth. 23, 37—39, und Luc. 7, 31—35 vergl. mit Matth. 11, 16—19. In dem letzteren Falle ist aber noch der Umstand zu bemerken, dass zu der Interpolation noch Lucas 7, 29. 30 gehören, die mit Matth. 21, 32 nur insofern parallel sind, als sie, wie es scheint, aus diesem Verse entstanden sind, ohne dass sich beide Stel-

1) Vgl. de Wette z. d. St.
2) Joseph. Bell. Jud. V, 6, 2.

len genau decken. Denn dies ist die zweite Klasse dieser dem Matthäus ähnlichen Interpolationen, welche wie Ueberarbeitungen von Stellen des Matthäus aussehen, die aber nicht recht gelungen sind. Dahin gehört also Luc. 7, 29. 30 vergl. m. Matth. 21, 32; Luc. 11, 48—51 vergl. m. Matth. 23, 30—36; Luc. 21, 21. 22 vergl. m. Matth. 24, 16; Luc. 22, 24—30 vgl. m. Matth. 20, 25—28; 19, 28. Diese Fälle scheinen nun den Stellen, welche in wörtlicher Uebereinstimmung mit Matthäus stehen, zu widersprechen und dieselben zu neutralisiren, denn sie beweisen vielmehr eine Unabhängigkeit der Interpolationen des Lucas von Matthäus, als eine Abhängigkeit. Denn wenn wir die letztere annehmen, so ist nicht einzusehen, zu welchem Zwecke der Interpolator die Veränderung jener Matthäischen Stellen vornahm, die sich durch verständigen Zusammenhang so bedeutend vor den parallelen Stellen des Lucas auszeichnen. Wird also in diesen Fällen die Annahme unsicher, dass unser Matthäus die Quelle einer Reihe von Interpolationen des Lucas sei, so darf man auch in den noch übrig gelassenen Abschnitten den Unterschied von Matthäus in der Form und mitunter in der Sache selbst nicht übersehen. Es sind die Abschnitte Luc. 4, 38. 39 im Vergleich mit Matth. 8, 14. 15; Luc. 11, 29—32 vergl. m. Matth. 12, 39—42; Luc. 11, 42 vergl. m. Matth. 23, 23; Luc. 12, 6. 7 vergl. m. Matth. 10, 29—31; Luc. 12, 33. 34 vergl. m. Matth. 6, 19—21; Luc. 18, 31—34 vergl. m. Matth. 20, 17—19; Luc. 19, 29—38 vergl. m. Matth. 21, 1—9; Luc. 19, 45. 46 vergl. m. Matth. 21, 12. 13; Luc. 20, 9—18 vergl. m. Matth. 21, 33—44; Luc. 20, 37. 38 vergl. m. Matth. 22, 31, 32; Luc. 22, 49—51 vergl. m. Matth. 26, 51—54. Allerdings sind die meisten Abweichungen in der Darstellung nicht der Art, dass sie die Abhängigkeit des Lucas von Matthäus schlechthin undenkbar machten; da man ja an dem Evangelium des Marcus sieht, wie frei man in der Wiedergebung einer vorliegenden Darstellung zu Werke ging, allein in zwei Fällen zeichnet sich die Darstellung des Lucas vor den parallelen Abschnitten des Matthäus sogar aus. Nämlich in dem Re-

destück über das Zeichen des Jonas (Luc. 11, 29 — 32), wird bei Lucas der Vergleichungspunkt zwischen Jonas und Jesus, an welchem das Verständniss des Ganzen hängt, offenbar richtig angegeben: *καθὼς ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευίταις, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ* (V. 30); während bei Matthäus dieser Punkt nicht nur nicht besonders hervorgehoben wird, sondern zwischen die Ankündigung eines Zeichens, wie Jonas war, und die mit Lucas übereinstimmende Folgerung, dass die Nineviten und die Königin aus Mittag dies Geschlecht verurtheilen werden, bei Matthäus 12, 40 die hier ganz fremdartige und gezwungene Deutung tritt: *ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.* Diese Composition zweier ganz verschiedener Gedanken ist aber gewiss nicht die ursprüngliche Form der Rede, sondern diese liegt bei Lucas vor. Ebenso ist auch in der Geschichte des Einzugs in Jerusalem der Vorzug auf der Seite der Darstellung des Lucas (cap. 19, 29 ff.), da er die Notiz, zu welcher sich Matthäus (cap. 21, 7) durch eine zu wörtliche Anwendung der Prophetenstelle verführen lässt, dass Jesus auf zwei Eseln geritten habe, nicht erzählt. Durch diese Beobachtungen muss man nothwendig ganz irre daran werden, ob Lucas das erste Evangelium in seiner jetzigen Gestalt benutzt habe, weil in jenen Interpolationen sich keine Spur von den auffallendsten Eigenthümlichkeiten jener Schrift zeigt. So ist es auch auffallend, dass, wenn er die Parabel Luc. 20, 9—18 aus Matth. 21, 33—44 entlehnt hat, er nicht daraus den den Heiden günstigen Vers 43 *(διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς)* mit herübergenommen hat.

Diese Beobachtungen bestimmen uns, die Annahme, dass diese Interpolationen aus dem Matthäusevangelium in seiner jetzigen Gestalt herstammen, fallen zu lassen: und wir müssten gestehen, dass ihr Ursprung nicht nachgewiesen werden könnte, wenn nicht gerade die zuletzt angeführten drei Stellen im Matthäus der Art wären, dass

sie uns auf eine bestimmte Spur leiteten. Es ist durch das Zeugniss des Papias[1]) sicher, dass von dem ursprünglichen hebräischen Evangelium des Matthäus verschiedene Uebersetzungen, oder, was unter jenen Verhältnissen dasselbe ist, Redactionen existirten, zu denen auch unser kanonisches Evangelium gehört. Dass nun dies nicht in jeder Beziehung ursprünglich ist, dafür zeugen gerade jene drei Fälle auf das deutlichste, nämlich die Composition zweier Deutungen des Zeichens des Jonas, die Alterirung des Faktums beim Einzuge Jesu in Jerusalem durch den Einfluss der angeführten Prophetenstelle, und die Einschiebung jener antijüdischen Drohung in die Parabel von den aufsätzigen Weingärtnern. Die Nichtursprünglichkeit der beiden ersteren Fälle wird wohl nicht noch des Beweises bedürfen. Die des letzten geht daraus hervor, dass V. 43 nicht recht passend zwei Prophetenstellen trennt, von denen die zweite (*ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον* V. 44) eng an die erstere anknüpft, und dass derselbe weder dem nächsten Zwecke, nämlich der Polemik gegen die Pharisäer (vgl. Matth. 21, 31. 45), noch die Ausschliessung der Juden vom Heil überhaupt dem Sinne Christi oder der Tendenz des Matthäus entspricht[2]). Denn auch im ursprünglichen Evangelium des Lucas, der, wenn irgend einer, ein Interesse hatte, dergleichen Aussprüche, wenn sie existirten, aufzunehmen, findet sich keine Spur dieses Gedankens. Diese Proben deuten also darauf hin, dass auch im Matthäusevangelium verschiedene Schichten von Bearbeitungen zu sondern sind, und dass es eine Redaction desselben gegeben haben muss, in welcher namentlich die angeführten Sätze fehlten. Dieselbe würde also mit den parallelen Abschnitten im Lucas übereinstimmen, welche wir als Interpolationen kennen, und deren Ursprung wir demnach aus jener früheren Gestalt des Matthäusevangeliums ableiten

1) Bei Euseb. H. E. III, 39: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

2) Die einzige Parallele Matth. 8, 11. 12 haben wir schon aus anderen Gründen für verdächtig erklären müssen, und ebenso ist Luc. 13, 28—30, als interpolirt jedenfalls späteren Ursprungs.

dürfen. Hiedurch wäre dann die theils übereinstimmende theils abweichende Fassung aller mit Stellen des Matthäus parallelen Interpolationen des Lucas erklärt, obgleich wir darauf verzichten müssen, dies Verhältniss noch durch weitere Nachweisungen zu erhärten. Jedoch möchte ich diese Erklärung nicht ausdehnen auf diejenigen Interpolationen, welche oben als Ueberarbeitungen von Matthäusstellen characterisirt worden sind. In ihnen scheint der Schriftsteller jedenfalls Aenderungen von etwas Vorliegendem vorgenommen zu haben, deren Motive, so weit sich dieselben erkennen lassen, oben bei den einzelnen Stellen (Luc. 7, 29 ff.; 11, 48 ff.; 21, 21. 22; 22, 35 ff.) [1]) angegeben worden sind, wenn nicht etwa der Einfluss mündlicher Tradition angenommen werden muss, der aber für uns natürlich incommensurabel ist.

Um zu beweisen, dass er πᾶσιν ἄνωθεν nachgegangen sei, wahrscheinlich auch, um der Christologie Marcions entgegenzutreten, hat der Evangelist seine Schrift durch die Geschichte der Geburt des Vorläufers Johannes und der Geburt Jesu, ferner der Wirksamkeit des ersteren, und der Taufe und Versuchung des letzteren eröffnet. Man muss mit Schleiermacher anerkennen, dass dieser Abschnitt (cap. 1—4, 15) in zwei Gruppen zerfällt, deren ursprünglicher Zusammenhang mindestens sehr zweifelhaft ist. Allerdings ist es nicht entscheidend, dass cap. 2 mit einer deutlichen Schlussformel endigt, und cap. 3 durch eine weitläufige Zeitbestimmung eingeleitet wird, denn diese ist wahrscheinlich nicht ursprünglich, sondern der Evangelist hat die Zeitbestimmung, welche in der Urschrift vor der Geschichte in Kapernaum (4, 31 ff.) stand, erweitert und an ihren jetzigen Ort gestellt. Aber die beiden Gruppen unterscheiden sich deutlich durch ihren verschiedenen Character, welcher auf verschiedene Abstammung schliessen lässt. Ferner aber finden wir bei Justin Bekanntschaft mit einer im Allgemeinen mit Lucas übereinstimmenden Kindheitsgeschichte, während er zugleich auch die Kind-

1) S. 78 f. 87 f. 106. 112.

heitsgeschichte des Matthäus und die Taufgeschichte des Hebräer- (Matthäus-) Evangeliums benutzt. Dagegen von den specifischen Merkmalen der Lucanischen Tauf- und Versuchungsgeschichte findet sich nichts [1]). Hienach scheinen also auch beide abgesondert bestanden zu haben, und ausserdem mag auch die Genealogie, welche den Zusammenhang der Tauf- und Versuchungsgeschichte unterbricht, so dass man sieht, der Verfasser wusste dieselbe nicht recht anzubringen, noch einer dritten Quelle entstammen. Schleiermacher will ausserdem auch noch das erste vom zweiten Capitel getrennt wissen, indem er darauf hinweist, dass, da im Anfange des 2ten Cap. alle schon aus dem ersten bekannten Notizen über die Aeltern Jesu wiederholt würden, doch keine Beziehung auf die Verkündigung des Engels genommen würde, welche doch der, welcher das Uebrige wiederholte, gewiss nicht vergessen haben würde [2]). Schleiermacher spricht sich nun nicht darüber aus, ob also das 2te Capitel den Inhalt jener Engelsbotschaft wirklich voraussetzt, oder nicht. Allein, hingen die Capitel ursprünglich nicht zusammen, so haben wir im zweiten Capitel kein Merkmal (denn für V. 21 postulirt Schleiermacher wieder einen andern Verfasser), dass sein Verfasser die Empfängniss durch den heiligen Geist annahm, sondern dies wäre nur die Ansicht des Verfassers des ersten Capitels. Mit den verschiedenen Verfassern wären also auch verschiedene Ansichten von der Erzeugung Jesu in jenen Capiteln gegeben. Da jedoch, wie sich wahrscheinlich machen lässt, unser Bericht späteren Ursprungs ist, als der des Matthäus, in welchem ja die Geburt in Bethlehem und die Erzeugung durch den heiligen Geist feststeht, so ist nicht anzunehmen, dass der Bericht bei Luc. 2 den letzteren Punkt stillschweigend ausschliessen will. Setzt er ihn aber, wie demnach wahrscheinlich ist, stillschweigend voraus, so kann dies nur darum geschehen, weil er sich auf das erste Capitel bezieht, welches desshalb denselben Verfasser haben wird, wie jenes. Wenn nun Schleiermacher ausserdem

1) S. oben S. 141 f.
2) Ueber den Lucas. S. 17.

auch das 2te Cap. zerstückelt, indem er die Schlussformeln in V. 18—20. 40. 52 als Merkmale von ebensoviel kleinen Erzählungen ansieht[1]), so ist V. 40 vielmehr ebensogut als Einleitung für die folgende Erzählung vom zwölfjährigen Jesus anzusehen. Ferner ist gegen die Trennung von V. 1—20 und V. 22—40 einzuwenden, dass dann V. 21 übrig bleibt. Diesen erklärt nun Schleiermacher für eine Interpolation des Sammlers, dem es daran gelegen habe, die 30 Tage bis zur Reinigung auszufüllen, denn die Kürze der Erwähnung stimme nicht zu der schriftstellerischen Manier, die in den Stücken vorher und nachher herrsche. Dies ist aber ein sehr subjectives Raisonnement. Denn wie kann der Schluss gelten, weil der Verfasser sonst weitläufig erzähle, darum müsse er es überall thun, wenn doch nicht bewiesen werden kann, dass derselbe seine Erzählung willkührlich erweitert und ausgeschmückt habe. Ferner könnte man V. 21 doch nur dann aus der Absicht des Sammlers, eine Lücke auszufüllen, ableiten, wenn derselbe diesem vorausgesetzten Zwecke wirklich entspräche. Da dies aber nicht der Fall ist, sondern wiederum eine Lücke zwischen dem Sten und 30sten Tage auszufüllen bliebe, so ist jene Erklärung gänzlich unsicher. Wenn also keine dringenderen Gründe vorgebracht werden, so ist kein Zweifel, dass cap. 1. 2 zusammengehören, mag nun der Sammler dieselben schon schriftlich vorgefunden, oder sie aus der Tradition aufgenommen haben.

Die messianische Idee, welche in diesen Cap. herrscht, bewegt sich gänzlich innerhalb der Schranken der jüdischen Anschauung, und contrastirt desshalb auffallend mit dem universalistischen Character der übrigen Theile des Evangeliums. Stellen wie cap. 1, 32. 33: *οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς θρόνον Δαβὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας*, 68. 69: *εὐλόγητος κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ, καὶ ἤγειρε κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν τῷ οἴκῳ Δαβὶδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ*, vgl.

1) A. a. O. S. 21 f.

V. 17. 54. 55, — beweisen das deutlich und sind auch nie verkannt worden. Es ist desshalb kaum begreiflich, dass der Verfasser der Schrift: die Evangelien u. s. w. S. 225 ff. es unternimmt, gerade jene Verse in demselben allegorischen Sinne zu verstehen, auf welchen Paulus den Unterschied des wahren Israel vom wirklichen begründet (Röm. 9, 6). Diese Zwangsmaassregel wird durch das Bestreben veranlasst, die Ansicht, dass das Evangelium aus einem Gusse wäre, durchzusetzen, welche jedoch durch unsere ganze Untersuchung widerlegt ist. Die Frage nach dem historischen Werth der Kindheitsgeschichte kann hier natürlich nicht entschieden werden, da der Umstand, dass dieselbe erst von dem Ueberarbeiter des Evangeliums zu demselben hinzugefügt ist, kein sehr wesentliches Moment für die Entscheidung ist. Aber das späte Auftreten dieses Abschnittes ist ein hinlänglicher Grund gegen die Meinung von Weisse, dass die Kindheitsgeschichte des Matthäus jünger sei, als die des Lucas, weil die Notizen von der Erzeugung durch den heiligen Geist und von der Geburt in Bethlehem bei Matthäus die Begründung dieser Fakta bei Lucas voraussetzten[1]). Allerdings bemerkt Weisse selbst: „Dies scheint der Ansicht zu widersprechen, die wir vorhin über den Sagenkreis des Lucas aussprachen, dass erst durch ihn jene mythischen Grundthatsachen zu wirklichen mythischen Gebilden, die in dem allgemeinen Glauben der Gemeinde eine sichere Geltung haben konnten, befestigt seien. Allein dieser Widerspruch“ meint er „ist nur scheinbar, es konnte nämlich, auch wenn der Mythus sogleich in Begleitung solcher ausführenden und ausschmückenden Züge entstand, nichts desto weniger wohl geschehen, dass zunächst nur der Hauptinhalt, aber nicht auch die Nebenzüge in dem allgemeinen Glauben Platz ergriff, die letzteren erst, nachdem sie, zugleich mit anderem Inhalte der mündlichen Ueberlieferung durch schriftliche Aufzeichnung verbreitet wurden[2]).“ Allein die Distinction zwischen dem Produciren eines Mythus und der

1) Evangelische Geschichte I, S. 214 f.
2) A. a. O. S. 215 vgl. 182 ff.

Aneignung desselben ist nimmermehr zuzugeben. Hierin läge ein Reflexionsverhältniss, welches, wenn wir überhaupt die Entstehung von Mythen für uns anschaulich machen können, von diesem Vorgang wegzudenken ist. Das Produciren eines Mythus ist selbst dessen Aneignung, und eine Unterscheidung zwischen mythischen Haupt- und Nebenpunkten kann nicht stattfinden, wo die Reflexion ruht. Wenn also bei Matthäus die Fakta von der Erzeugung Jesu durch den göttlichen Geist und von seiner Geburt in Bethlehem feststehen, so folgt daraus nicht, dass dieselben jene Vermittlungen, die Engelsbotschaft an die Maria und die Schatzung voraussetzen: ja es ist wahrscheinlicher, dass die Matthäische Fassung jene Vermittlungen bei Lucas ausschliesst, da es durchaus nicht gelingen will, einen pragmatischen Zusammenhang aus den beiden Kindheitsgeschichten zusammenzusetzen. Uebrigens aber muss man auch Anstand nehmen, die Kindheitsgeschichte des Lucas als ein reines Product fortgesetzter Mythenbildung zu bezeichnen. Hiegegen sträuben sich die verschiedenen Hymnen, von denen die beiden ersten Capitel durchzogen sind. Wenn dieselben unhistorisch sind, so können sie nur aus bewusster und nicht aus unbewusster Dichtung herrühren, und ebenso ist die Verknüpfung der Geburt Jesu mit der Schatzung unter Quirinus gewiss nicht auf mythische Weise entstanden, sondern aus dem Streben nach historischer Genauigkeit. Dies macht es nothwendig, dass wir diese Darstellung der Kindheitsgeschichte, der rein prosaischen und unmittelbaren des Matthäus gegenüber, für später entstanden halten. Auch die Darstellung der Geschichte von der Wirksamkeit des Johannes, von der Taufe und von der Versuchung Jesu bei Lucas haben den Typus, dass sie jünger, als die Erzählung bei Matthäus sind. Dies beweisen zwar die Zusätze Luc. 3, 10—15 nicht, aber die Formel, womit die Erscheinung des Geistes bei der Taufe Jesu bezeichnet wird: σωματικῷ εἴδει (3, 22), welche aus der unbestimmter gehaltenen Fassung jener Erscheinung bei Matthäus wohl entstehen konnte, während die umgekehrte Annahme nicht wahrscheinlich ist. Ferner ist auch die Ver-

tauschung der zweiten und dritten Versuchung (Luc. 4, 5—12) im Vergleich mit Matthäus 4, 5—10 offenbar nur aus der Reflexion hervorgegangen, dass die Rückkehr Jesu und des Teufels aus der Stadt auf den hohen Berg unzweckmässiger sei, als wenn sie von der Wüste auf den Berg und zuletzt in die Stadt gegangen seien, während die Anordnung des Matthäus, wonach die letzte Versuchung das wichtigste Object betrifft, nämlich die Herrschaft über alle Reiche der Welt, den Eindruck der Ursprünglichkeit macht [1]). Die Genealogie Jesu bei Lucas (cap. 3, 23—38) hat man darum für universalistisch im Vergleich mit der Matthäischen erklären wollen, weil sie die Abstammung Jesu bis auf Adam verfolgt: und dieselbe desshalb für übereinstimmend mit der Tendenz des Evangeliums erklärt. Da diese jedoch nicht verhindert hat, dass die ganz particularistisch gefärbte Kindheitsgeschichte mit dem Evangelium verknüpft worden ist, und jene keinesweges den Gedanken voraussetzt, dass das Heil für alle Völker bestimmt ist, auch ohne dass sie Juden würden, so ist jene Ansicht sehr bedenklich, zumal die Genealogie offenbar aus jüdischen Kreisen hervorgegangen ist. Eher möchte wohl das Streben nach Vollständigkeit der Grund jener Hinaufführung des Stammbaums bis Adam sein.

In dem Abschnitt, welcher das kanonische Evangelium eröffnet, uud, wie gezeigt worden ist, eine Sammlung verschiedenartiger Erzählungen enthält, hat sich übrigens der Verfasser noch ein Denkmal seiner ἀκριβεία gesetzt in den Zeitbestimmungen, womit er das dritte Kapitel beginnt. Die erste derselben nach den Regierungsjahren des Tiberius hat er allerdings in der von ihm adoptirten Grundschrift vorgefunden, aber die Erweiterung derselben durch die die Palästinischen Zustände betreffenden Angaben, welche, seitdem Ebrard die über den Lysanias gerechtfertigt hat, keinen Anstoss geben, zeugen davon, dass der Verfasser des Evangeliums nicht ohne historische Bildung war, obgleich er dieselbe bei der Bearbeitung des eigentlichen Evangeliums mehr aus den Augen setzte, als man wünschen möchte.

1) Vgl. de Wette zu den Stellen.

Capitel VI.

Zeit der Abfassung der verschiedenen Theile des Evangeliums.

Die Zeit der Abfassung des ursprünglichen Evangeliums, welches Marcion gebraucht hat, lässt sich nur zur Hälfte nach dem terminus a quo bestimmen, da aus der mehrerwähnten Trennung der Erwartung der Parusie von der Zerstörung Jerusalems (Cap. 21, 24. 25) hervorgeht, dass der Verfasser seinen Standpunkt nach diesem Ereigniss nimmt. Und zwar scheint er auch von diesem schon durch eine geraume Zeit getrennt zu sein, da sich die Vorstellung von den eingetretenen καιροὶ ἐθνῶν ganz festgestellt hat. Allein der Terminus ad quem für die Abfassung jener Schrift lässt sich nicht näher bestimmen, als dass dieselbe zwischen den Jahren 130—140 im Gebrauch des Marcion und des Justin erscheint, obgleich dieser Umstand allerdings nicht zwingt, den Ursprung der Schrift noch ins zweite Jahrhundert hinabzusetzen. Vielmehr erfordert die Bekanntschaft, welche das Evangelium kurz nach dem ersten Viertel des 2ten Jahrhunderts fand, dass wir seine Abfassung in die letzten Jahrzehende des ersten Jahrhunderts setzen. Für die Ueberarbeitung dieser Schrift, also für den Ursprung unseres kanonischen Evangeliums bleibt nun ebenfalls ein ziemlich weiter Zeitraum von Marcion bis Irenäus, welcher zuerst dasselbe nennt, (140—180). Allein sowohl die weitere Verbreitung, welche es zur Zeit des Irenäus gefunden hatte, als auch die von uns nachgewiesene Beziehung dieser Ueberarbeitung auf den Gebrauch der Grundschrift durch Marcion macht es nothwendig, die Abfassung desselben ganz in den Anfang des angegebenen Zeitraums zu stellen. War nämlich gerade die erfolgreiche Wirksamkeit Marcions in Rom die Veranlassung dazu, das von ihm gebrauchte Evangelium durch eine Ueberarbeitung im kirchlichen Sinne unschädlich zu machen, so wird kein bedeutender Zeitraum zwischen seinem Auftreten und jener Ueberarbeitung zu setzen

sein. Da nun die im Jahre 139 verfasste erste Apologie Justins schon auf Marcions Wirksamkeit in Rom Rücksicht nimmt, so werden wir nicht irren, wenn wir die ersten Jahre des 5ten Jahrzehends des 2ten Jahrhunderts als die Zeit der Abfassung des dritten kanonischen Evangeliums annehmen. Neben Irenäus, welcher dasselbe zuerst nennt, finden wir es auch im Gebrauch der von ihm bekämpften Valentinianer und Marcosier, seiner Zeitgenossen [1]).

Hienach ist also leicht zu entscheiden, welchen Werth die Angaben des Irenäus und der ihm am nächsten stehenden Kirchenlehrer über den Verfasser des 3ten Evangeliums haben. Irenäus sagt: *Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο* [2]). Es ist aber klar, dass der Zeitgenosse Marcions, welcher das kanonische Evangelium verfasste, nicht Lucas gewesen sein kann. Jene Angabe des Irenäus beruht auch auf nichts weniger als auf historischer Tradition, sondern nur auf einer Combination der Stellen des N. T. welche den Lucas nennen, mit denjenigen Stellen der Apostelgeschichte, in denen der dort nicht genannte Verfasser als Theilnehmer der Reise des Paulus auftritt. Dies geht deutlich aus der Stelle bei Irenäus III, 14, 1 hervor: *Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo* [3]) *et cooperarius ejus in evangelio* [4]), *ipse facit manifestum, non glorians sed ab ipsa productus veritate. Separatis enim, inquit, a Paulo et Barnaba et Joanne, qui vocabatur Marcus, et cum navigassent Cyprum, nos venimus in Troadem, et, quum vidisset Paulus per somnum virum Macedonem dicentem: veniens in Macedoniam opitulare nobis, Paule, statim, ait, quaesivimus proficisci in Macedoniam, intelligentes, quoniam provocavit nos dominus evangelizare eis. Navigantes igitur a Troade direximus navi-*

1) Iren. adv. haer. I, 1—8. 20. 21.

2) Lib. III, 1. ap. Eus. H. E. V, 8.

3) 2. Tim. 4, 11: *Λουκᾶς ἐστι μόνος μετ' ἐμοῦ.*

4) Philemon 24: — *Λουκᾶς οἱ συνεργοί μου.*

gium in Samothracen (Act. 16, 8—11); *et deinceps reliquum — — — Omnibus his quum adesset Lucas diligenter conscripsit ea, uti neque mendax, neque elatus deprehendi possit, eo quod omnia haec constarent, et seniorem eum esse omnibus, qui nunc aliud docent, neque ignorare veritatem. Quoniam non solum prosequutor* (Luc. 1, 3) *sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli, et ipse autem Paulus manifestavit in epistolis etc.* Es geht hieraus hervor, dass für den sich nicht nennenden Begleiter des Paulus auf der Reise, der als solcher zugleich Verfasser der Apostelgeschichte und des Evangeliums zu sein schien, ein Name gesucht wurde, und der des Lucas dazu am passendsten erschien, weil dieser nach einigen Angaben der Briefe des Paulus in genauer Verbindung mit demselben stand.

Als Ersatz dafür, dass also diese Angabe über den Verfasser des kanonischen Evangeliums sich als ungegründet erweist, könnte man auf den Gedanken kommen, dass die von uns nachgewiesene Grundschrift des kanonischen Evangeliums vielleicht von jenem Genossen des Paulus herrühre. Da jedoch Irenäus von derselben nichts weiss, sondern mit jenen Angaben das kanonische Evangelium meint, und auch dies nur durch die Vermittlung seines Zusammenhanges mit der Apostelgeschichte, so sehen wir, dass ein directer Grund für jene Vermuthung nicht vorliegt, obgleich von Seiten der Zeitbestimmung es möglich wäre, dass Lucas der Verfasser jenes ursprünglichen Evangeliums ist. Allein wenn wir uns erinnern, dass dasselbe weder bei Marcion noch bei Justin dessen Namen führte, so muss auch diese Hypothese als völlig grundlos erscheinen. Wir müssen gestehen, dass die Verfasser beider Redactionen des Evangeliums nicht entdeckt werden können, da ja auch jener Reisebericht in der Apostelgeschichte nicht auf den Verfasser dieser ganzen Schrift schliessen lässt, und die Annahme, dass Timotheus der Verfasser desselben sei, mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als die, dass es Lucas sei [1]). Obgleich also bisher die

1) Vgl. de Wette, Einl. ins N. T. S. 204 f.

Apostelgeschichte stets als Schlüssel für das Evangelium gedient hat, so ist doch bei der Unsicherheit, welche in Ansehung des Verfassers und der Quellen derselben herrscht, eine genauere Bestimmung für die Verhältnisse des Evangeliums daher nicht zu entnehmen. Vielmehr glauben wir das Recht zu haben, die Sache umzukehren, und die Ueberzeugung, die wir von der Zeit der Abfassung des dritten kanonischen Evangeliums gewonnen haben, auch zur Bestimmung der Abfassungszeit der Apostelgeschichte anzuwenden. Da sich dieselbe deutlich als zweiter Theil des kanonischen Evangeliums darstellt, so kann auch sie nur um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, zwischen 140—150 verfasst sein; worin ein fester Punkt zur Beurtheilung dieses Buches gegeben ist.

Verbesserungen.

Seite	24.	Zeile	2. v. u. st. *liberata* l. *liberanda.*
„	28.	„	14. v. o. ist Für zu streichen.
„	32.	„	4. v. u. st. *primum* l. *primam.*
„	61.	„	1. v. u. ist zu lesen: Wie er es that bei der Aufforderung Jesu u. s. w.
„	62.	„	1. v. o. ist that zu streichen.
„	64.	„	10. v. o. st. 20 l. 29.
„	71.	„	14. v. u. st. Tertullians l. Marcions.
„	71.	„	9. v. u. st. 8, 9 l. 12, 8. 9.
„	74.	„	15 v. u. st. 38 l. 57.
„	141.	„	21. v. o. st. 6, 23 l. 3, 23.

DATE DUE

[redacted]			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BS2595.4 .R61
Das Evangelium Marcions und das
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00060 1783